الحبر المتقع العلام النحرير الرحلة القمقام الجوهر الفرد الباهر وارث العلوم کابراً عن کابر السند الشيف
الفهامة العلامة بن العلامة الذی شهد بعزيز فضله المحب والعادی مولانا المولوی محمد عبد الحق
بن قدوة الحکماء امام العلماء مولانا واستاذنا المرحوم المولوی محمد فضل الحق العمری الخيرآبادی
لا برح اسد رياض العلوم مزهرة بمزن علمه وفضله وافنان الفنون مثمرة بسحب فيضه وطوله
آمين آمين لا ارضی بواحدة + حتی اضيف اليه الف آمينا + فلبی بالاجابة + وتصدی
للکتابة فجاء بحمد الله يروق النواظر وينشط الخواطر ويجلو البصائر ويصفو السرائر قد نقی عن
الزوائد وحلی من الفوائد ليس کشرحها المذکور مختصراً يخل + ولا کشرحها للصدر الشيرازی
مطولاً يمل + فصار متوسطا بين شرحی الکتاب + وخير الامور اوسطها مما سلمه اولو الالباب
ومع ذلک مبانيه الطف وارق من الشمول والشمال + ومعانيه ابين واوضح من
الشمس والهلال + ما من مسئلة الا وقد اتی بها علی کمال التحقيق ببيان رشيق و
تقرير انيق + واختار من الکلام صفوه + واصطفی زبده + مع رقة لسانه + وفصيح بيانه
احترز عن کلمات غير مانوسة مستغربة + واستعمل الالفاظ الرقيقة المستعذبة + التی بين الخمر الحلال
البالغة + والسلاسة المفرطة + فعلی المدرسين ذوی الالباب + مميزی القشر عن اللباب المتمسکين
باذيال العلم وارديته + المتنزهين فی روضته وغدرانه + ان يداولوه بين المدارس والطلبا
ويستنقذوهم به عن تشکيکات يتيه فيها الالباء + فطوبی لمن سرح النظر فی رياض معانيه
ونزه العيون فی حياض مبانيه + واجتنی ازهار المنی من افنانه + وقطف اثمار المنی من اغصانه
فانه يقضی الوطر عن اوساط الکتب الحکمية ويغنی الطالبين عن کثير مسائل الالهية والطبيعية
نفع الله به الطالبين وجعله کاخويه مقبول العالمين هذا وانا العبد المعترف بذنبه الراجی لعظيم
مغفرة ربه محمد المدعو بعبد الله بن الحاج السيد آل احمد الهاشمی ثم الحسينی محتداً الواسطی ثم
البلگرامی موطنا والماتريدی معتقداً والحنفی مذهبا والقادری مشربا عاملهما الله بلطفه العميم
وجعل مآلهما الی النعيم المقيم رقمه مرتحلا ببلدة کانفور حفظها الله عن شرور الدهور

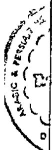
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نطق بحكمته البالغة السن العالمين وتشهد لقدرته الباهرة افئدة العالمين هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم عليه وعلى آله الاطهار وصحبه المهاجرين والانصار لاسيما على خلفائه الاختان منهم والاصهار من الصلوة ازكيها واكملها ومن التحيات اسناها واجلها وبعد فقد سألني المولى الهمام والحبر القمقام المولوي محمد نظام سلمه الله العلام دونه وفاه نوائب الايام ان اشرح الهداية الاثرية شرحا يحوي الفوائد وينفي الزوائد يجلو الرين ويقتع العين وتقر العين وان ارفع البراقع عن وجوه خرائدها المحتجبة واجلو فرائد اسرارها المختفية حتى تخرج منضودة النظام موضوعة على طرف الثمام لما ان الشرحين المشهورين لهذا الكتاب احدهما غير واف لفهم الطالب انه مع ما فيه من التعقيدات اللفظية والمعنوية يحتوي على شكوك محيرة للطلاب وثانيهما مع عدم اشتهاره بتمامه غير خال عن الاسهاب والاطناب واعتذرت بتراجع اسواق العلم وكسادها وتنازع احوال الزمان وفسادها فلما بالغ في الاسرار ورأيته لا ينتهي بالحيل والاعذار شرعت في الشرح بحيث يذلل الصعاب ويكشف عن وجوه الفوائد النقاب معرضا عن التعرض للزوائد والموارد التي لا مدخل لها في تحصيل المطالب والمقاصد فجاء بحمد الله تعالى كما يحبه الاخيار ويرتضيه الاخيار وسطا لا يمل ولا مختصرا يخل مع تفسير المقاصد وتحرير المعاقد وتقرير القواعد وبسط الموجز وتقييد المرسل وتفسير المجمل عسى ان يقبله الماهر المتبحر والضعيف المتبصر وان ازواره من ليس عن الحق

اغفل وقلبه باللداد اغلف وطباعه بالباطل آنس وبالعناد آلف وجعلته تحفة لحضرة من كسر سورات نار الحيف ببار الرمح والسيف هو الذي افاض على العالمين منا واغاض عن العالمين فتنا و انفذ الاحكام في البرايا وانقذ الانام عن البلايا صارت بحسن خلاله اشجار العلم ذوات طراوة ونضرة ودوحاته اولات رواء ونضرة وفداماك وفضيضا وغصنه غضيضا وامسى بقاع الجهل مدمرة ومرابع العلم معمرة وراحت رياح الارتياح متنسمة وحدائق الاسراحة متبسمة اعني الامير الحاج النواب **محمد كلب علیخان بهادر** لا زال وريف ظلاله الظليل وشريف جلاله الجليل اخو نجم طالع وهو كوكب ساطع فان وقع في معرض القبول فهو غاية المقصود ونهاية المامول وها انا اشرع في المرام بعون الملك العلام **اعلم** ان الحكمة علم باحوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية او ساط الناس وتنقسم الى نظرية وعملية **فالاولى** هو العلم باحوال امور لا تتعلق بكيفية عمل او كيفية مبدء من حيث هو مبدء عمل **والثانية** هو العلم بامور متعلقة بها وذلك ان للنفس قوتين احدهما علمية والاخرى عملية فما به يستكمل القوة العلمية هي الحكمة النظرية وما به يستكمل القوة العملية هي الحكمة العملية وكل من قسمي الحكمة علم الا ان الغاية في الحكمة النظرية هو العلم بالاشياء لا ادخال شيء في الوجود وفي العملية هو العمل وادخاله في الوجود ومن ثمه كانت النظرية اشرف من العملية اذ العملية وسيلة الى العمل والعمل نفسه ادون من العلم فكيف ما هو وسيلة و ما ذكرنا المنطق الباحث عن احوال المعقولات الثانية التي ظرف عروضها الذهن فقط كالجنسية والفصلية والحدية والرسمية وكونها قضية او عكس قضية قسم من الحكمة الا انه لكونه وسيلة وكون البحث فيه من جهة الايصال افرز عن الحكمة ومن اراد اخراج المنطق عن الحكمة زاد لفظ الاعيان في تعريفها يلزم عليه خروج مباحث الامور العامة كالوجود والامكان وغير ذلك من الحكمة لان الامور العامة

ايضا معقولات ثانية ليس لها وجود في الاعيان لانها لو كانت موجودة في الخارج لزم الدور
او التسلسل اذ الوجود مثلا لو كان موجودا في الخارج لكان معروضا للوجود فهذا الوجود
العارض اما عين الوجود المعروض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم مرتبة المعروض على
مرتبة العارض او غيره فيلزم التسلسل المستحيل ولا يلزم الاستحالة على تقدير كون هذه الامور موجودات
ذهنية لان التسلسل في الذهنيات ينقطع بانقطاع الاعتبار وما قيل ان الامور العامة ليست
بموضوعات في ابحاثها بل محمولات تثبت للاعيان فقولنا الوجود زائد معناه ان الوجود متصف
بوجود زائد او الامكان كذا معناه ان الممكن متصف بامكان كذا فلا يخفى سخافته ثم الحكمة
النظرية منقسمة الى ثلثة اقسام **الاول** العلم الالٰهي **والثاني** الرياضي و
الثالث الطبعي وجه الحصر ان الامور التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا اما غير مفتقرة في
كلا الوجودين الى المادة كالاله الحق والمفارقات النورية والوجود والامكان وغيرها من الامور
العامة فالاله الحق والمفارقات غير محتاجة الى المادة التي هي منبع القوة ومصدر التغير والحدوث غير مقترنة
بها اصلا والوجود والامكان وغيرهما وان كان مما لا يمتنع اقترانها بالمادة لكنها غير محتاجة الى المادة
او مفتقرة اليها في الوجود الخارجي دون الذهني كالكرة والاسطوانة والمثلث والمربع فانها و
ان كانت غنية في وجودها الذهني عن خصوص مادة واستعداد لكنها غير مستغنية في الوجود الخارجي
عن المادة او مفتقرة في الوجودين الى المادة كالانسان والحيوان وغيرهما من الامور الطبعية فانها
لا توجد في الخارج الا محفوفة بمادة خاصة ولا في الذهن الا مقترنة بمادة كذلك فالاول هو الاول و
الثاني هو الثاني والثالث هو الثالث ويسمى الاول بالعلم الاعلى لعلو شانه وشرف موضوعه وغايته وبالعلم
الالٰهي لانه يبحث فيه عن احوال الاله الحق والثاني بالعلم الاوسط لكونه متوسطا بين المجردات والماديات
فان موضوعه مجرد بحت كما في موضوع العلم الاعلى او لا تجردا محضا كما في موضوع العلم الطبعي وبالرياضي لانه
ترتاض فيه النفس من جهة اخذها عن الماديات الى التجرد وبالتعليمي لانهم كانوا يعلمونه
صبيانهم في بدو التعليم لان للخيال مدخلا عظيما في هذا العلم والخيال غالب على الصبيان والثالث بالعلم

الطبيعي والعلم الاسفل ومنهم من ربع القسمة وجعل العلم الالهي على قسمين الاول ما قد يقارن المادة لا على وجه
الاحتياج كالامور العامة ويسمى العلم الكلي والفلسفة الاولى والالهي بالمعنى الاعم وثانيهما ما لا يقارن المادة
اصلا كالاله الحق والمفارقات النورية ويسمى الالهي بالمعنى الاخص واثولوجيا ولا مشاحة في هذا التقسيم
الخ **والحكمة العملية** الخ منقسمة الى ثلثة اقسام لان العلم المتعلق بالاعمال اما متعلق بمصالح شخص
واحد لانتظام معاشه واصلاح معاده وهو المسمى بتهذيب الاخلاق واما متعلق بمصالح جماعة مشتركة في
المنزل كالوالد والمولود والمالك والمملوك وهو المسمى بتدبير المنزل واما متعلق بمصالح جماعة مشتركة في
المدينة ويسمى بالسياسة المدنية ويندرج فيه ما يتعلق بالنبوات المسمى بالنواميس **اذا عرفت**
هذا فاعلم ان المصنف رتب كتابه على ثلثة اقسام الاول في المنطق لكونه آلة لسائر العلوم والثاني في الطبيعي
والثالث في الالهي وانما قدم الطبيعي على الالهي لان الطبيعي علم متعلق بالمحسوسات التي هي اقرب الينا بالنسبة
الى الامور التي يبحث عنها في العلم الالهي وقاعدة التعليم تقديم الاسهل واقتصرنا على شرح القسمين الاخيرين
متوكلين على واهب العقل ومفيض الخير والعدل فنقول قال المصنف **القسم الثاني في الطبيعيات**
اي في مباحث الحكمة الطبيعية اعلم انه قد ثبت في فن البرهان ان العلم لا يتميز كل الامتياز الا ببيان الموضوع
فنقول موضوع العلم الطبيعي الجسم الطبيعي من حيث انه متحرك او ساكن او من حيث انه ذو طبيعة او من حيث
انه مشتمل على قوة التغير او من حيث انه ذو مادة وقد عرفوا الجسم الطبيعي بانه هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض
فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وانما يقال له الجسم الطبيعي لاشتماله على الطبيعة التي هي مبدأ اول لحركة ما
يكون فيه وسكونه بالذات وقد يطلق الجسم على الكم المتصل الذي يقبل التجزي في الجهات الثلث وهو غير



الاول لان القطعة من الشمع اذا شكلتها باشكال مختلفة بان جعلتها مدورة مرة ومكعبة اخرى كان الجسم
الثاني متغيرا متبدلا دون المعنى الاول والمتغير غير الباقي ثم المشهور ان تعريف الجسم الطبيعي بكونه جوهرا قابلا لفرض
الابعاد الثلثة رسم وليس بحد لان معنى الجوهر هو الموجود لا في موضوع لا يصلح ان يكون جنسا لما تحته لانه صادق
على واجب الوجود فلو كان جنسا لكان واجب الوجود مركبا من الجنس والفصل وانه محال وكذا القابلية
للابعاد لا يصلح ان تكون فصلا لان القابلية اما عدمية او وجودية على الاول عدم كونه فصلا بديهي وعلى

لا تكون عارضة وعلى الثاني فهي عرض لانها نسبة مخصوصة بين الحال والمحل واذا كانت عرضا كان
المحل قابلا لها فلتلك القابلية وهذه القابلية ايضا عرض وكذا فيلزم التسلسل ويلزم تركب الجسم من الجوهر
والعرض وايضا القابلية نسبة بين القابل والمقبول فتكون متاخرة عن الجسم القابل فكيف يكون مقومات
الجسم واجيب عنه بان معنى الجوهر ليس هو الوجود لا في موضوع بل هو لازم من لوازم الجوهر ولا يلزم من نفي
جنسية اللازم نفي جنسية الملزوم وكذا القابلية ليست فصلا بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو
شيء ما من شانه قبول الابعاد واعلم ان المراد بالامكان الماخوذ في تعريف الجسم هو الامكان العام بحسب
نفس الامر ومن ثمه زيد لفظ الفرض ليدخل فيه الفلك وانما لم يكتف بالفرض وحده لئلا يتوهم انه اذا
لم يتحقق الفرض يبطل الجسمية وليس المراد الامكان الاستعدادي حتى ينتقض بالاجسام المتصلة التي تحقق
فيها الابعاد بالفعل والتحقيق ان المراد بالابعاد الابعاد الخطية دون السطحية فلا ينتقض بكل سطحين متلاقيين
على خط واحد من سطوح المكعب وقيد التقاطع ليس احترازيا بل هو ايضاح لتمام الحد والمراد بالقابل القابل
بالذات وبالقبول مطلق الاتصاف لا الذي بمعنى القوة والاستعداد فلا ينتقض التعريف بالهيولى
لان قابليتها للابعاد انما هي بواسطة الصورة اذ الهيولى بلا تلبس الصورة ليست بصالحة لفرض الابعاد
وهو مرتب على ثلثة فنون لان الجسم منحصر في الفلكي والعنصري واحوال الجسم التي يبحث عنها اما
عامة لها او مختصة باحدهما **الفن الاول فيما يعم الاجسام** فلكية كانت او عنصرية
ووجه تقديم هذا الفن على الفنين الباقيين ان العام اعرف عند العقل وتقديم الفن الثاني على الثالث لان
ما يبحث عنه في الفن الثاني اشرف مما يبحث عنه في الفن الثالث **وهو مشتمل على
عشرة فصول فصل في ابطال الجزء الذي لا يتجزى** اعلم ان الجسم الطبيعي اما
مفرد كالماء والهواء او مركب وهو قد يكون مركبا من اجسام مختلفة الصور كبدن الحيوان وقد يكون مركبا
من اجسام متشابهة الصور كالسرير والمفرد لا شك انه قابل للانقسام الى الاجزاء فلا يخلو اما ان يكون
الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى التقديرين فتلك الانقسامات اما متناهية فهذه
احتمالات اربعة والى كل ذهب ذاهب فذهب المتكلمون الى ان الجسم متألف من اجزاء متناهية لا تتجزى

اصلا لا كسرا لصغر ها ولا قطعا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تميز طرف منها عن طرف آخر ولا فرضا
وذهب بعض الاقدمين والنظام من المعتزلة الى انه مركب من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل وذهب
عبد الكريم الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل الى ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس
لكنه قابل لانقسامات متناهية وذهب جمهور الحكماء الى انه متصل في نفسه غير مركب من الاجزاء
بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية بمعنى انه لا يقف قسمته الى حد لا يمكن بعده فهذه اربعة مذاهب
فان قلت ههنا مذهبان آخران احدهما ان الجسم مركب من بسائط صغار متشابهة الطبع كل واحد
منها غير منقسم فكّا بل وهما او باختلاف عرضين كما ذهب اليه ديمقراطيس والآخر ان الجسم مركب من
السطوح وهي من الخطوط وهي من النقط قلت المذهب الثاني آئل الى المذهب المتكلمين اذ لا يقول احد
منهم ان السطوح والخطوط التي يتركب منها الجسم اعراض ومذهب ديمقراطيس ليس في الجسم المفرد ولا كلام
فيه **وليعلم** انه قد ثبت في فن البرهان ان الموضوع وما يتألف هو منه لا يكون مبحوثا عنه في العلم الذي
هو موضوع له فينبغي ان لا يبحث في العلم الطبعي عن حقيقة الجسم واجزائه لكن العادة قد جرت بالبحث
عن اثبات الهيولى والصورة وتلازمهما وابطال الجزء الذي لا يتجزى على سبيل المبدئية لا على كون
هذه المباحث من المقاصد فلا تحيرا لمتعلم لان اثبات المقاصد في هذا العلم موقوف على ثبوت المادة
والصورة فلو لم يعلم المتعلم تركب الجسم من الهيولى والصورة عسى ان يقع في القلق وتحير ولما كان مسئلة
ابطال الجزء الذي لا يتجزى من مبادي مباحث الهيولى والصورة والتلازم بينهما وجب تصدير الكلام

بابطال تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى ولذا شرع فيه وقال لانا لو وضعنا جزءا بين جزئين فاما

ان يكون الوسط مانعا عن تلاقي الطرفين وحاجبا عن تماسهما اولا يكون مانعا وحاجبا لهما عن التماس

والتلاقي لا سبيل الى الثاني لانه لو لم يكن الوسط مانعا عن التماس والتلاقي لكانت الاجزاء

متداخلة اذ على هذا التقدير يكون الوسط مداخلا في احد الطرفين او في كليهما فلا يحصل منها حجم فلا يتألف
منها جسم اذ لو تألف منها جسم لوجب ازدياد الحجم وايضا التداخل اعني كون الجواهر متحدة في الوضع والحيز
محال والا لم يبق بالكل كلا والجزء جزءا وايضا على هذا التقدير الوسط ليس بمتميز عن الطرف في الوضع فلا يكون

وسطا ومطوقا اذ ليس شيء من الوسط خاليا عن الطرف بل هو بكليته مشغول به فلا يكون بين تلك
الاجزاء ترتيب فلا يتصور منها تركيب وقد فرضنا الوسط والطرف هذا خلف واما ان التداخل مع
كونه خلفا يستلزم المطلوب اعني تجزية الاجزاء فذلك لان الوسط لو كان متداخلا في احد الطرفين او
في كليهما فالطرف الذي يلاقي حال النفوذ من الوسط غير الذي يلاقيه حال المماسة والقدر من الطرف الذي
لقي الوسط حال المماسة غير الذي لقيه حال المداخلة فيلزم انقسام الوسط والطرف كليهما وقد ثبت كونه خلفا
من تداخلهما اذا يستلاقي الوسط احد الطرفين غير ما به تلاقي الطرف الآخر فيكون بين جهتيه
امتداد قابل للقسمة ولو وهما وكذا يكون للطرفين جهتان باحدهما يلاقي كل واحد منهما الوسط وبالاخرى
يكون فارغا عن لقائه فينقسم كل من الاجزاء التي فرضت غير متجزية واورد عليه بانا لا نسلم ان
كون الوسط مانعا عن تلاقيهما يستلزم التجزية والانقسام اذ غاية ما يلزم من ذلك تغاير الجهات والاطراف
وتغاير الذات واجيب بان الشيء اذا كان له طرفان ينقسم باحد وجوه الانقسامات واقلها الوهم و
الفرض وهذا ضروري وتقرير الجهتان ان كانتا متلاقيتين لم يكن الوسط حاجبا والا كان بينهما بعد من
شانه ان ينقسم ولانا لو فرضنا جزءا على ملتقى جزئين فاما ان يلاقي واحدا منهما فقط او مجموعهما
او بعضا من كل منهما شيئا او لا يلاقي شيئا منهما لا يكون على الملتقى فتعين احد القسمين الاخيرين
فتعين الانقسام على كلا الشقين ولو وهما فثبت ان انقسام الجسم لا ينتهي الى جزء لا يمكن انقسامه فعلا وهو
بسيط متصل في نفسه لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وليس معناه ان تلك الانقسامات الغير المتناهية
حاصلة فيه بالفعل كما زعمه النظام وشيعته اذ لزم الجزء الذي لا يتجزى بل معناه انه يمكن قسمة فرضية لا
غير انها تعود لا تنتهي بالانقسام الى جزء لا يمكن انقسامه ولا يلزم من ذلك وجود الاجزاء الغير المتناهية بالفعل بل
كل ما دخل بالقسمة في الوجود متناه ولكن لا يقف امكان القسمة على ذلك الحد بل يمكن بعده ايضا وهذا
كمراتب الاعداد و[illegible] علماء المتكلمين وبهذا يندفع ما قال المتكلمون بانه يلزم على تقدير
قبول الجسم الانقسام الى غير النهاية تساوي الارض بحبة الخردلة لو بسطت الاجزاء واحدة فواحدة كيف
وليست الارض عندها والاجزاء غير متناهية والغير المتناهي بحد التساوي بل التفاضل عليه لانه لا يكون جسم

منقسما الى غير النهاية لكانت الخردلة مساوية للجبل في الحجم لان المقدار انما يزداد بازدياد الاجزاء و
اذا كان كل منهما ذا اجزاء غير متناهية لزم تساويهما في المقدار ايضا ولزم ان يكون مقدار الكل منهما غير متناهية
وانه لو كان اجزاء الجسم غير متناهية لكان يجب ان لا تقطع المسافة وهذا ضروري وذلك ان قطع المسافة يحتاج
الى قطع نصفها وقبل ذلك الى قطع نصف نصفها وهلم جرا وقطع الانصاف الغير المتناهية في زمان متناه
محال وايضا يجب ان لا يلحق السريع البطيء **وجه الاندفاع** انهم لم يفرقوا بين الاجزاء بالقوة والاجزاء
بالفعل فان الاجزاء المقدارية غير موجودة بالفعل انما الوجود لها بالقوة فالموجود حقيقة منشأ انتزاعها هو
المتصل الواحد القابل للانقسام ليس الموجود الا حقيقة واحدة فلا يلزم ما الزموه ثم ما قالوا في لزوم مساواة
الخردلة للجبل انما يلزم لو كان ذهاب الاجزاء الى غير النهاية بالفعل بمقادير متساوية والا تساوي اجزائهما
في العدد فلا يستلزم تساويهما في المقدار واما لزوم تغشية وجه الارض باجزاء الخردلة فاستحالتها غير مسلم لم لا يجوز
ان هذا حق او باطل قال الشيخ من عرف تقدير الجزء الذي لا يتجزى حتى يعرف بذلك الجسم الذي اول
جسم مركب منه يشتمل على العدد المحتاج اليه في تغشية وجه الارض ولو سلم لهم ذلك لم يكن في ايديهم الا التعجب
بل يجوز هذه التغشية على تقدير تسليم الجزء ايضا فيما لا يكون استحالته بينة مع فرض تناهي الانقسام كيف يبين
باستحالته استحالة لا تناهي الانقسام وما قالوا من عدم لحوق السريع البطيء فعلى تقدير عدم اتصاف
المتحرك في اثناء الحركة بفرد آني من افراد ما فيه الحركة غير لازم اصلا اذ لا يتصف المتحرك الا بحسب الخارج او لو
لحد من حدود المسافة ولا يوجد بعد معين بينهما في زمان الحركة اصلا واما على تقدير اتصافه به فلا ريب
ان الافراد الآنية ليست بمتتالية فبين كل فردين منها فرد زماني وهو في السريع اكبر وفي البطيء اصغر
ولذلك يدرك السريع البطيء ومنها شبهة عويصة قد اعتصم بها الامام الرازي في شرح الاشارات تقريرها
ان الزمان منحصر في الماضي والحاضر والمستقبل والماضي والمستقبل معدومان فلو لم يكن الحاضر موجودا لم يكن
الزمان موجودا اصلا وهذا لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما يتوقع حضوره فلو انتفى الحاضر انتفى الكل ضرورة مع
انه باطل فيكون الحاضر موجودا وهو غير منقسم اذ لو كان منقسما لم يكن تمامه حاضرا وايضا لم يكن غير قار واذا كان
الموجود من الزمان امرا غير منقسم كان الموجود من الحركة والمسافة ايضا امرا غير منقسم لانطباق كل منهما على الآخر

فلزم الجزء الذي لا يتجزى قلنا الجواب ان الزمان منحصر في الماضي والمستقبل واما الحاضر فهو حد مشترك
بين الماضي والمستقبل وليس جزءا من الزمان وما قلتم من كون الماضي والمستقبل معدومين ان عنيتم به انهما
معدومان في الواقع فهو باطل قطعا لانهما موجودان في نفس الامر وان عنيتم انهما معدومان في الآن فمسلم
لكن لا يلزم منه عدمهما مطلقا

فصل في اثبات الهيولى

اعلم انه قد ثبت ان الجسم متصل
واحد في حد نفسه كما هو عند الحس وليس بمتفاصل واجزاء بالفعل والحكماء بعد اتفاقهم على هذا القدر اختلفوا فيما
بينهم فذهب الاشراقية الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بنفسه غير حال في شيء وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر
بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل لطريان الوصل والفصل وهو باق بعينه في الحالين فهو من
حيث ذاته جسم ومن حيث قبوله للصور النوعية هيولى وذهب المشاؤون الى ان الجوهر المتصل حال في جوهر
آخر يسمى بالهيولى وهي جوهر قائم بذاته ليس في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا بالوحدة الاتصالية ولا كثيرا
بالكثرة الانفصالية والمصنف اختار هذا المذهب وقال كل جسم مركب من جزئين يحل احدهما في
الآخر اي يقوم به ما عرفت ان الحلول عبارة عن الاختصاص الناعت وتصور هذا الاختصاص بديهي مكاف
في المقصود فانا نعلم بديهة ان للبياض اختصاصا ناعتا بالثوب ليس ذلك الاختصاص حاصلا بالنسبة الى زيد
مثلا ولا للكوكب بالنسبة الى الفلك ثم اما تعريف الحلول بالكون في آخر الجزء منه لا يصح انتقاله عنه وبكون الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الآخر وبكون شيء ساريا في الآخر فليس بشيء اما الاول فلانه تعريف بالاخفى لان
عدم انتقال الحال عن المحل نظري موقوف على كون المحل من المشخصات واما الثاني فللزوم كون الاعراض
الحالة في محل واحد حالا بعضها في بعض واما الثالث فلانه منقوض بحلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط
والخط في السطح والسطح في الجسم والعذر بنفي وجود الاطراف او تخصيص المعرف بالحلول السرياني ككلام عن
التحصيل ويرد على الثاني ايضا حلول اعراض المجردات فيها اذ لا اشارة هناك والجواب بان المراد بالاشارة
اعم من ان يكون تحقيقيا او تقديريا ضعيف ويسمى المحل الهيولى الاولى والحال الصورة الجسمية ودليلها
ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك مثل الماء والنار يجب ان يكون متصلا واحدا في نفسه كما
عند الحس اعلم ان القبول يطلق على معنيين احدهما مطلق الاتصاف بشيء سواء كان وجود المرتسم

بالزمان او بالذات وهذا المعنى يقال له الامكان الذاتي والقبول بهذا المعنى يوجد في الجواهر المجردة ايضا
والثاني القوة والاستعداد وهو امكان اتصاف شيء بصفة لم تحصل بعد مع وجود ما يحصل بها هذا المعنى
وهذا المعنى غير مجامع للفعلية واذا طرء عليه هذه الصفة يزول عنه هذا المعنى وان يبقى ذاته قولهم القابل يجب
وجوده مع المقبول المراد منه تقارن ذات القابل لا بقاؤه مع وصف القابلية ولفظ الاتصال يطلق على
معنيين احدهما صفة لشيء لا بالقياس الى غيره وهو معنيان احدهما كون الشيء في حد ذاته ومرتبة ماهيته
صالحا لان ينتزع عنه الامتدادات الثلثة المتقاطعة على زوايا قوائم وهذا المعنى فصل للجوهر فثابت للجسم
في حد نفسه ولم يعتبر في هذا المعنى تعين امتداد وتقدر لانبساط بل عروض ذلك يكون في مرتبة متاخرة عن
ذاته ومصداق الاتصال بهذا المعنى نفس الصورة الجسمية اذ اتصافها بنفس كونها متصلة بلا امر زائد يقوم بها
فيكون مصداقا للاتصال والآخر كون الشيء بحيث يوجد بين اجزائه بعد فرض وجودها حدود مشتركة وهذا
المعنى هو فصل الكم ومن خواصه قبول الانقسام لا الى نهاية وثانيهما صفة لشيء بالقياس الى غيره وهو ايضا
معنيان احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني
كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر كاتصال خطي الزاوية واتصال الاعضاء بعضها ببعض اذا عرفت هذا فاعلم
انه لما ثبت ان الجسم لا يمكن ان يكون مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى تحقق ان جميع الانقسامات الممكنة
غير حاصلة فيه بالفعل لانه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم فاجزاؤه ان كانت غير قابلة
للانقسام لزم الجزء الذي لا يتجزى وان كانت قابلة للانقسام فلا يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة
بالفعل فاما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا فثبت كونه متصلا واحدا واما ان يكون شيء من الانقسامات

حاصلا فذلك الانقسام لا يمكن ان يكون الى ما لا يقبل الانقسام والا لزم الجزء الذي لا يتجزى بل
يكون الى ما يقبل الانقسام فبعض الاجسام القابلة للانفصال يكون متصلا في نفسه غير منقسم بالفعل فان
قلت يجوز ان يكون الاجسام القابلة للانفصال مثل الماء والنار مركبة من بسائط متشابهة الطبع قابلة
للانقسام وهما لا فكا كما ذهب اليه ديمقراطيس وهي وان كانت متصلة في انفسها لكنها غير قابلة للانفصال
الفكي فلا يلزم كون الاجسام القابلة للانفصال الانفكاكي متصلة في انفسها ولا يلزم من عدم اتصالها الجزء الذي

لا يتجزى اذ مبادي هذه الاجسام اجسام صغار صلبة لا تقبل الانفكاك والانفصال وتقبل القسمة الوهمية
قلت تلك الاجسام الصغار الصلبة لو كانت قابلة للانقسام الوهمي وجب ان تكون قابلة للقسمة الانفكاكية
ايضا لان تلك الاجزاء باسرها متساوية في الطبيعة فكل واحد من تلك الاجزاء اذا فرض نصفه فلو نصفه الآخر
كذلك وكذا لكل واحد من النصفين اذ حيز الآخر ومقتضى الطبيعة الواحدة لا تختلف فاذا صح على جزء واحد
ان ينفصل عن الآخر انفصالا انفكاكيا يصح على احد نصفي جزء واحد ان ينفصل عن نصفه الآخر اذ لو صح
على احد نصفي الجزء الواحد ان يتصل بنصفه الآخر اتصالا لا اثنينية يصح على ذلك الجزء ان يتصل
بنصف جزء آخر الا كذلك وكما يصح على ذلك النصف انفصال عن نصف جزء آخر يصح على ذلك
النصف ان ينفصل عن النصف الثاني من ذلك الجزء وقبول تلك الاجسام القسمة الانفكاكية نظرا الى
الماهية والطبيعة المشتركة كاف فيما نحن بصدده ويعلم من هذا اي من كون بعض الاجسام متصلا
في نفسه وقابلا للانفصال ثبات الهيولى في الاجسام كلها لانه اذا ثبت اتصال بعض الاجسام
مع قبوله الانفصال ثبت الهيولى في ذلك البعض فتثبت الهيولى في جميع الاجسام كما سيظهر وجه لزوم
اثبات الهيولى في الاجسام كلها من كون بعض الاجسام متصلا في نفسه وقابلا للانفصال ابيّنه
بقوله لان ذات المتصل قابل للانفصال يعني اذا طرأ عليه الانفصال ولا ريب انه اذا طرأ عليه
الانفصال يعدم ذلك الجوهر المتصل ويحدث هناك جوهران متصلان في ذاتهما فالآن نقول ان هناك
شيئا آخر سوى هذا المتصل الواحد مشتركا بينه وبين هذين المتصلين باقيا في الحالتين قابلا للانفصال
حالا لقوته او نقول تفريق الجسم الى جسمين اعدام لذلك الجسم بالكلية وايجاد الجسمين آخرين من كتم
العدم والثاني باطل بالضرورة فتعين الاول وهو انه لا بد من امر مشترك بين ذلك المتصل الواحد وبين
هذين المتصلين قابل للاتصال والانفصال والقابل للانفصال والاتصال حال الوصل في الحقيقة
اما ان يكون هو المقدار يعني الجسم التعليمي او الصورة الجسمية المستلزمة له او شيء آخر غير المقدار
الذي هو متصل بذاته وغير الجوهر المتصل سواء كان اتصاله بذاته او بلازمه الذي هو المقدار كما ذهب اليه المحقق
الطوسي واتباعه لا سبيل الى الاول والثاني والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال في حالة

لذلو كان المتصل في ذاته والمستلزم لهما قابلا للاتصال والانفصال لزم ان تقبل الشيء نفسه والمثلين
احدهما لازم والآخر عارض وهذا حاصل قوله لان الاتصال لا يقبل ضده او عدمه او ضد لازمه او عدم لازمه
وهذا حين قوله لان الانفصال والقابل يجب وجوده مع المقبول فكيف يكون المتصل بذاته او المستلزم
له قابلا للانفصال لانه اعدام الاتصال عما هو من شانه او هو عبارة عن حدوث هويتين والشيء لا يكون
قابلا لضده ولا لعدمه ساوق قلت الانفصال على تقدير كونه عدما لا يستدعي محلا موجودا قلت الانفصال
ليس عدما صرفا بل عدم ملكة واعدام الملكات تستدعي محال ثابتة فتعين ان يكون القابل معنى آخر
غير المتصل وغير الصورة المستلزمة له يكون في نفسه عاريا عن الاتصال والانفصال ويكون حين حلول
المتصل الواحد متصلا واحدا وحين حلول متصلين منفصلا لا بمعنى ان الصورة واسطة لاتصافه بتلك الحالتين
بل بمعنى ان اتصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية عين اتصافه بالصورة الواحدة والصور
المتعددة وهو المعني من الهيولى والمتصل الواحد والمتعدد يختص بها اختصاص الناعت بالمنعوت
فهو محل للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا فثبت ان الجسم
مركب من جوهرين احدهما ليس بذاته متصلا ولا منفصلا وهي الهيولى والآخر متصل بذاته اعني الصورة
الجسمية والجسم المطلق مركب منهما وبما قررنا اندفع ما قيل ان الجسم المتصل اذا انفصل الى جسمين فلا يخلو اما ان
يكون مادة هذا بعينه مادة ذلك وهو محال لاستلزامه كون الشخص الواحد في آن واحد في مكانين
او غيرها وح ان كانت مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث مسبوق
بالمادة والتقدير يكون ذلك عدما للجسم بالمرة وحدوثا لجسمين آخرين من كتم العدم وان كانت موجودة
قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على مواد موجودة لا تتناهى شدّ ووجه الاندفاع ان للمادة تشخص واحد عند
الاتصال والانفصال وليس واحدا بالوحدة الاتصالية ولا كثيرا بالكثرة الانفصالية فهو واحد بالاتصال
عند الاتصال الواحد وكثير عند الاتصال المتعدد بالمعنى المذكور فلها وحدتان وحدة شخصية ذاتية ووحدة
اتصالية زائلة بطريان الانفصال والوحدة الاولى محفوظة في الوصل والفصل بخلاف الثانية فهيولى
الجسمين المتغايرين في الجسمية الغير لها وحدة ذاتية مع تشخصها ووحدة اخرى ليست بتلك فافهمت

ان ذلك الجسم القابل للانفصال مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون الاجسام

كلها مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة الامتدادية يعني الصورة الجسمية اما ان تكون

بذاتها غنية عن المحل او لم تكن والاول محال والا لاستحال حلولها في المحل المستلزم
لافتقارها اليه لان الغني بذاته عن الشيء استحال حلوله فيه فتعين افتقارها بذاتها الى المحل اورد عليه بانه يجوز
ان لا تكون الطبيعة الامتدادية اعني الصورة الجسمية غنية بذاتها ولا مفتقرة بذاتها الى المحل بل
كلا الامرين يعرضان لها من قبل علة خارجة فان قيل لا واسطة بينهما فان الغني انما هو عدم الحاجة
فيقال الغني ما يكون ذاته مقتضيا لعدم الحاجة والمفتقر لذاته ما يكون ذاته مقتضيا للحاجة وبينهما واسطة
بلا ريب فيجوز ان يقال الطبيعة الجسمية بالنظر الى ذاتها ليست غنية عن المادة ولا مفتقرة اليها انما
يعرضان لها من خارج واجيب عنه بانه لو لم تكن الصورة الجسمية لذاتها او لامر لازم لذاتها محتاجة الى
المادة بل يكون احتياجها في بعض الافراد مستندا الى علة خارجة عنها لكان يصح لصورة واحدة مقارنة
المحل ومفارقته فان الصورة المقترنة لعلة خارجة اذا لوحظت من حيث هي هي مع قطع النظر عن
اقترانها يجوز عند العقل افتراقها عنه وذلك باطل ضرورة ان الوجود الشخصي لا ينفك عن الاقتران
بالمحل والا لو انفكت لتقدرت وتشكلت وانفعلت فاحتاجت الى المادة والله اعلم قال الشيخ في
الالهيات الشفاء ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لانها لا تختلف الا بالامور الخارجة دون الفصول
لان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى تكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية
وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية موجودة والطبيعة الفلكية
موجودة اخرى قد انضافت الى تلك الطبيعة في الخارج وهذا بخلاف المقدار فانه ليس في نفسه امرا محصلا
ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليست المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية هي المقدارية
المحمولة عليها فالمقدار لا وجود لها الا في الخط او السطح بخلاف الجسمية فانها يمكن ان تكون جسمية فقط من
دون ان ينضاف اليها معنى آخر واذا ثبت ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية
لا يختلف في افرادها وثبت احتياجها في بعض افرادها بالنظر الى نفس طبيعتها الى المادة ثبت انها تكون

محتاجة اليها وحالة فيها حتما كانت فكل جسم مركب من الهيولى والصورة فان قيل كون الصورة
الجسمية طبيعة نوعية مسلم لكن يجوز تخالف افرادها فى الاحتياج الى المادة وعدمها وانما يجب تساويها
لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها وهو فى حيز المنع لجواز ان يكون الاحتياج الى المادة من جهة التشخص
فيقال ظاهر ان خصوصية الجسمية ههنا لغو فى الاحتياج الى المادة وانما احتيج الى اثبات كونها طبيعة نوعية
لانه على تقدير كونها طبيعة جنسية يجوز ان تكون محتاجة الى المادة من جهة فصلها فلا يلزم من نفى احتياجها
الى المادة من جهة تشخصها احتياجها بنفس ذاتها اليها بخلاف ما اذا كانت طبيعة نوعية لانها اذا لم تكن
احتياجها الى المادة من جهة التشخص تكون محتاجة اليها بنفس ذاتها فان قلت ماهية الطبيعة الجسمية
غير معلومة انما المعلوم لازمها اعنى قبولها الابعاد واتحاد اللوازم غير مستلزم لاتحاد الملزوم فلا يثبت كونها طبيعة
نوعية والبقاء الوجود طبيعة واحدة ومقتضاها مختلف فانه فى الواجب يقتضى التجرد بخلاف الممكن فيقال
ماهية الطبيعة الجسمية وان كانت مجهولة لكن قابلية الاتصال والانفصال معلومة لنا وهذا القدر يكفى
فى اقامة البرهان على اثبات الهيولى والوجود ليس من الطبائع النوعية والجنسية بل هو مشكك كما
ثبت فى العلم الاعلى **فصل فى ان الصورة الجسمية لا تتجرد عن الهيولى**
لانها لو جردت بعد مقارنتها لها او بدون حلولها فى الهيولى فاما ان تكون متناهية او غير متناهية لا سبيل الى الثانى
لان الاجسام والابعاد كلها متناهية والا اى وان لم تكن الاجسام والابعاد كلها متناهية امكن ان
يخرج من مبدء واحد امتدادان على نسق واحد كانهما ساقا مثلث وكلما كان اعظم كان
البعد بينهما ازيد او يزيد الانفراج بينهما بحسب ازدياد امتداد الخطين فلو امتد الى غير النهاية
لامكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين الحاصرين هف قال الشيخ فى طبيعيات الشفاء
انا لا نسلم وجود بعد غير متناه بين الخطين نعم يلزم ان يكون التزايد ذاهبا الى غير النهاية وكل زيادة فى
متناه على متناه وهذا كالعدد فانه يقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل مرتبة من مراتبه فى انتظام غير المتناهى
متناه ولا يزيد على مرتبة اخرى تحتها الا بواحد ثم قال وان اشتهى احد بيان انه لا بد من بعد غير متناه فليفرض
على الخطين الذاهبين نقطتين متقابلتين ويصل بينهما بخط يكون وترا للزاوية المتقاطع ولما كان فى الخطين ابعاد بينية

في زيادة البعد الى غير النهاية فتكون الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير نهاية ولنفرض تلك الزيادات
متساوية فكلما كان كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه فيلزم ان يكون بعد يوجد فيه زيادات
غير متناهية بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد زائدا على البعد الاول بما لا نهاية له فيكون غير متناه
فيلزم الخلف واعترض عليه المحاكم بان الشيخ المذكور غير ساقط فان اللازم ليس الا وجود زيادات
غير متناهية متساوية لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد عليه
على آخر الا بقدر متناه وايضا لا دخل لحديث التساوي في لزوم المحال بل لو ثبت وجود البعد المشتمل
على الزيادات الغير المتناهية ولو على سبيل التناقص او التزايد لزم الخلف ثم قال ويمكن ان يحقق كلام
الشيخ بحيث لا يرد عليه شبهة فيقال اذا فرضنا نقطتين متقابلتين على الخطين الغير المتناهيين ووصلنا
بينهما بخط يكون وتر الزاوية القاطع ثم فرضنا بعدا آخر يزيد عليه بقدر ثم ابعادا اخر متزايدة بذلك
القدر فكلما امتد الخطان يزيد البعد لكن امتداد الخطين الى غير النهاية فيكون البعد يزداد الى غير النهاية
لان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد على البعد الاول كنسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات ضرورة
ان عدد الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بتلك النسبة حيث فرضت الزيادات متساوية لكن عدد
الزيادات غير متناه بالفعل فلا بد من بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية المتساوية على البعد الاول لانه
كلما يزيد عدد الابعاد يزيد البعد لما كان تزايد الابعاد بقدر واحد فيكون زيادة البعد على نسبة زيادة عدد
الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد لكنها نسبة غير المتناهي
الى المتناهي واليها نسبة زيادة البعد على البعد الاول كنسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاول وهي
غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية واما اذا كانت متناقصة لم يلزم الخلف لان النسبة
ح لا تكون محفوظة وفيه كلام قد ذكرناه في شرح الهداية السعيدية والاوجه في تقرير هذا البرهان ان يقال
لو كانت الابعاد غير متناهية بالفعل لكن وجود مثلث متساوي الاضلاع ويكون اضلاعه غير متناهية
بالفعل فيكون الانفراج بينهما غير متناه بالفعل لان زيادة الانفراج لازمة لامتداد الساقين وقد ظهر ان
امتدادهما غير متناه بالفعل والانفراج مساو له فيلزم عدم تناهي الانفراج قطعا وبالجملة زيادة الانفراج

بحسب امتداد الساقين من لوازم امتدادهما فلو امتدا الى غير النهاية بالفعل كان الانفراج بينهما ايضا
غير متناه بالفعل مع كونه محصورا بين الحاصرين وهذا انما يجري على تقدير كون زاوية الانفراج كالتي
قائمة حتى يكون الانفراج بقدر الامتداد او ازيد من ثلثيها حتى يكون الانفراج ازيد من الامتداد واعلم
ان هذا البرهان انما يدل على امتناع اللاتناهي من الجهتين الطول والعرض ولا دلالة له على امتناع اللاتناهي
من جهة الطول فقط اذ لا يمكن حينئذ فرض الامتدادين على النحو المذكور مع ان اثبات لزوم الشكل موقوف
على تناهي البعد في جميع الجهات الا ان يقال اثبات الشكل وان توقف على تناهي الامتداد من جميع الجهات
لكن عدم تجرد الصورة عن الهيولى غير متوقف عليه لان تناهي البعد ولو من جانب يستلزم انفعاله وهو
من لوازم الهيولى وقد يستدل على تناهي الابعاد ببرهان التطبيق وبرهان المسامتة اما برهان التطبيق
فسيجيء تقريره في اواخر الكتاب ان شاء الله تعالى واما برهان المسامتة فتقريره انا اذا فرضنا خطا كخط
ا ب غير متناه في جهة ب وفرضنا خطا آخر موازيا له ولكن هذا الخط قطر كرة فاذا حركنا الكرة من
الطرف الذي بازاء ب الى ا ب مع اثبات الطرف الآخر يحدث المسامتة بعد زوال الموازاة ولا يتصور
ذلك في الخط الغير المتناهي اذ المسامتة لو حدثت لكانت في اي آن يفرض مع نقطة معينة ولا يتصور ذلك
الا بالمرور على ما قبلها وهي مسافة غير متناهية لا يتصور قطعها في الزمان المتناهي واما بيان انه لا سبيل الى
القسم الاول فلانها لو كانت متناهية لاحاط بها حد واحد كما في الدائرة والكرة او حدود
كما في المثلث والمربع وغيرهما من الاشكال فتكون متشكلة لان الشكل هو الهيئة الحاصلة من
احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار اي السطح او الجسم التعليمي وذلك التشكل اما لازم للامتداد
اما ان يكون للجسمية من حيث انها هي وهو محال والا لكانت الاجسام كلها متشكلة بشكل واحد اعلم انه لو
كانت الصورة الجسمية بنفس ذاتها مقتضية للتشكل لزم تشابه الاجسام في المقادير لان الاختلاف المقادير
في الجسم الواحد لا يكون الا بتوارد المقادير المختلفة عليه كما في التخلخل والتكاثف واختلاف الاشكال على
الشمعة وفي الاجسام المتعددة لا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض وكل ذلك لا يمكن الا بانفعال المادة
من غير ان يكون للمادة مدخل فيها ولزم ايضا تساوي الاجسام في هيآت التناهي والتشكل لان اختلاف

الاشكال مع اختلاف المادة والتساوي في التبع يوجب التساوي في التابع وتشابه الكل
والجزء من الامتداد او في اللوازم لا بمعنى انهما يشتركان فيهما بعد تحقق التماثل بمعنى ان الكل والجزء المفروضين
يكونان متشابهين في المقدار وتوابعه حتى لو فرض اقل قليل من الامتداد يكون مساويا للاكثر كثير منه
والحق ان هذا التشبه يوجب انحصار الصورة الجسمية في شخص واحد ذي تشخص خاص ومقدار خاص وشكل
واحد بالتشخص لان التعدد انما ياتي من قبل المادة فيلزم كون الجسم منحصرا في ذلك الجسم المتشخص بذلك
التناهي والشكل الخاصين وهو باطل وبهذا اسقط ما قال الامام الرازي انه ان اريد الاستواء في
الاشكال مطلقا فهو غير لازم اذ لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول اذ يجوز ان يكون هناك
مانع خارجي من حصول ذلك الشكل كما في المركبات فانها تخلفت عنها اشكال البسائط وان اريد
الاستواء في الشكل الطبعي فمسلم ومتحقق لان الشكل الطبعي للبسيط الكرة ووجه السقوط ان ما ذكره انما هو من لوازم
المادة وقد فرض تجردها عنها وذلك لان المانع ان كان باختلاف الشكل فهو مادي كما ان المانع من
حصول شكل الكرة في المركب اعني التركيب من العوارض المادية والا فليس بمانع وايضا المراد الاستواء
في الاشكال الطبعية والتزامه يوجب ان يكون لجميع الاجسام شكل الكرة مع ان الامر ليس كذلك اشتراك
جميع الاجسام في اقتضاء الكروية ليس التزام اشتراكها في الشكل ثم على تقدير اشتراك جميع الاجسام في
شكل الكرة لا معنى لاختلاف مقاديرها بل يلزم استواؤها على مقدار معين وبالجملة لا يتصور التعدد والتغاير
في الامتداد الا بعد تحقق المادة فالمحال اللازم من كون ذات الجسمية مقتضية للشكل امرا حقيقية
وهو نفي التعدد ويلزمه التشابه في المقدار والشكل والكلية والجزئية او بسبب لازم للجسمية وهو محال
لما مر آنفا او بسبب امر عارض لها وهو ايضا محال والا لامكن زواله اي زوال ذلك الشكل او العارض
الذي حصل الشكل من قبله يمكن زواله فامكن ان يتشكل بشكل آخر فتكون قابلة للانفصال وكل
ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة الظاهر ان يقال فهو مقارن للهيولى اذ المقارنة
اعم من ان يكون بطريق التركيب والحلول واعلم انك قد عرفت ان اختلاف المقدار والشكل لا يخلو اما
ان يكون في الاجسام المتعددة او في الجسم الواحد الاول لا يكون الا بانفصال البعض عن البعض والثاني

يكون بتوارد المقادير المختلفة عليه كما في التخلخل والتكاثف وكما في اختلاف الاشكال على الشمعة وعلى
كل تقدير لابد عن الانفعال الذي هو من لواحق المادة فلا يرد ما قال الامام الرازي انا لا نسلم ان
الامتداد لو كان قابلاً للاشكال كان قابلاً للفصل والوصل فان الشمعة قابلة للاشكال من غير طريان
الفصل عليها اذ ليس الغرض لزوم قبول الانفصال على التعين بل لزوم احد الامرين اما الانفصال
او الانفعال فتكون الصورة العارية عن الهيولى مقارنة لها هف قد يقال الحجة منقوضة
بالفلك فانه ذو طبيعة واحدة وشكله مقتضى طبيعته وليس شكل الجزء المفروض من الفلك كشكل كله
فقد جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه بل هذا يجري في البسائط العنصرية ايضاً
واجاب عنه الشيخ في الاشارات بانه فرق بين ما نحن فيه وبين الفلك وغيره من البسائط لان الفلك
ذو مادة ومادتا الكل والجزء مختلفتان فالفاعل فيه وان كان واحداً لكن اختلاف القابل اوجب
الاختلاف في شكل الكل والجزء وانما قلنا ان مادتي الكل والجزء مختلفتان لان الصورة النوعية لما
اوجبت لمادة الفلك المقدار المعين والشكل المعين وجب ان لا يكون للجزء المفروض صورة الكل
والا لبطل كون الكل كلاً والجزء جزءاً فوجد في الفلك مانع من ان يقبل جزؤه المفروض صورة كله و
هكذا الحال في البسائط العنصرية واما المقدار المجرد عن المادة فليس هناك الا طبيعة مقدارية واحدة
فلا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء وليس ههنا علة فاعلة ولا مادة قابلة حتى يمكن الاختلاف واعترض
عليه الامام الرازي بانكم اسندتم اختلاف الشكل في جزء الفلك وكله الى اختلاف مادتيهما فنحن نسوق الكلام
في مادتيهما ونقول مادتا الكل والجزء اما متحدتان فلا وجه لكون احدهما مادة للكل والاخرى للجزء
واما مختلفتان فنتكلم في سبب اختلافهما فان انتهت السلسلة الى مادة واحدة عاد المحذور والا لزم
التسلسل والجواب ان اختلاف الصور والاشكال بحسب اختلاف المادة واما المادة فهي مختلفة بذاتها
وتختلف غيرها من الاعراض المادية والصور بها كالزمان يقتضي التقدم والتأخر لذاته والزمانيات
بواسطته فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف احوالها الى المادة والمادة لم تحتج الى غيرها **فصل**

في ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة لانها لو تجردت عن الصورة ما كا

تكون ذات وضع والوضع يطلق على معان منها كون الشئ بحيث يشار اليه اشارة حسية ومنها حال
الشئ بحسب نسبة بعض اجزائه الى البعض ونسبته الى الخارج وهي المقولة ومنها ما هو جزء المقولة والمراد
هنا المعنى الاول والحاصل ان الهيولى المجردة اما ان تكون ذات وضع بالذات اي قابلة
للاشارة الحسية بانه هنا او هناك او لا تكون ذات وضع بالذات لا سبيل الى كل واحد من
القسمين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة اما انه لا سبيل الى الاول فلانها ح اما ان تنقسم
او لا تنقسم لا سبيل الى الثاني لان كل ما له وضع بالاستقلال فهو متحيز اي قابل للانقسام
سواء كان منقسما بالفعل او بالقوة على ما مر في نفي الجزء الذي لا يتجزى ولا سبيل الى الاول
لانها ح اما ان تنقسم في جهة واحدة فقط فتكون خطا جوهريا لاستقلالها وعدم انقسامها
الا في جهة واحدة او في جهتين فقط فتكون سطحا جوهريا لاستقلالها وانقسامها في جهتين او في
جهات فتكون جسما اعترض عليه المحاكم بانه ان كان المراد بذات الوضع في ترديد البرهان ذات الوضع
بالذات فلا نسلم الحصر لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا من جهة
بل من شئ آخر وان كان المراد بها ذات الوضع على الاطلاق فالدليل لم يدل على بطلانه لانا لا نسلم ح انها
لو كانت منقسمة في جميع الجهات كانت جسما وانما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات فان جميع
الاعراض السارية في الهيولى الجسمية منقسمة في جميع الجهات وليست اجساما واجاب بان الهيولى لو كانت
ذات وضع بالغير كان ذلك الغير اما جسمية او لا جسمية لانه لابد ان يكون هناك ذات وضع بالذات ضرورة
انه لو لم يكن للهيولى وضع في حد ذاتها ولم يكن ثمه الوضع في حد ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع اصلا
وح ان انقسم ذلك الغير في جميع الجهات كان جسمية والا كان نقطة او خطا او سطحا فلا تكون الهيولى
مجردة وبهذا ظهر ان ما ذكرنا يدل على ان الهيولى المجردة لا تكون ذات وضع بالذات كما
يدل على انها لا تكون ذات وضع مطلقا وكل واحد منهما باطل اعلم ان كون الهيولى خطا
او سطحا او جسما خلف في نفسه لانك قد عرفت ان الهيولى لا امتداد لها فلزوم كونها ممتدة
بوجه من الوجوه خلف باطل وهذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات الهيولى لو كانت

ذات وضع بانفرادها لكانت جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل لكونها ذات وضع بانفرادها بل وبطلان كونها احد هذه الاشياء يتبين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة بالذات قابلة للانفصال تكون محتاجة الى الحامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان تكون الا حالة في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهي ليست بنقطة وقرر المحاكم بان الهيولى لو كانت ذات وضع بالذات فاما ان تكون منقسمة في جميع الجهات فتكون في حد ذاتها ذات حجم سار في سائر الجهات فتكون جسما وقد فرضت هيولى واما ان لا تكون منقسمة في جهة من الجهات فتكون منقطعا لامتداد الاشارة وسواء انقسمت في جهة اخرى او لم تنقسم اصلا فلا تكون ذات وضع بالذات ومشارا اليها هف وبهذا ظهر انه لا حاجة الى ابطال كونها احد هذه الامور كما فعله المص لكن لما لم يكن تعين الطريق وجبا على المناظر قال اما انه لا يجوز ان يكون خطا جوهريا فلان وجود الخط على الاستقلال محال لانه

اذا انتهى اليه طرفا السطحين فاما ان يجب تلاقيهما او يجب لا جائز ان لا يجب والا لزم تداخل الخطوط

وهو محال لان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد والتداخل يوجب خلافه هف

يعني ان الخط الجوهري اذا انتهى اليه طرفا السطحين فان لم يكن ذلك الخط حاجبا عن تلاقي ذينك الطرفين يلزم تداخل الجواهر المتحيزة بالذات وهو محال لعدم بقاء الامتياز بين المتداخلين بخلاف تداخل الاعراض لتغاير باعتبار المحل فاذا فرض انتهاء طرفي السطحين الى الخط الجوهري فالتداخل انما يكون بين الجواهر المتحيزة بالذات اعني الجسمين والخط الجوهري لان الاطراف متداخلة في محالها ضرورة انها ليست امورا واقعة في النهايات بل هي عبارة عن النهايات الحالة والحلول ملزوم للتداخل فلا يرد انه لا استحالة في تداخل الخطوط في العرض اذ لا مقدار لها في تلك الجهة نعم يمتنع تداخل الخطوط في جانب الطول لتقررها في تلك الجهة لكن لا كلام في اجتماعها في الطول انما الكلام في اجتماعها في العرض ولا

جائز ان يجب والا لانسد الخط في الجهتين لان ما يلاقي من احدهما غير ما يلاقي

الاخر وهو محال تماما ولا جائز ان يكون سطحا فلانها لو كانت سطحا فاذا انتهى اليه

طرفا الجسمين فاما ان يجب تلاقيهما او لا يجب وكل منهما باطل اذ يلزم هنا على الشق الاول

انقسام السطح في جانب العمق مع ان السطح لا استعداد له في تلك الجهة وعلى الثاني يلزم تداخل الجواهر
المتحيزة بالذات اذ المفروض ان السطح جوهر على ما مر في الخط واما انه لا يجوز ان يكون جسما
فلانها لو كانت جسما لكانت مركبة من الهيولى والصورة قد علمت ان هذا كله تطويل بلا طائل
والاولى في ابطال هذا الشق ان يقال الهيولى على هذا التقدير ان لم تنقسم اصلا تكون نقطة وان انقسمت
في جهة واحدة تكون خطا وان انقسمت في جهتين تكون سطحا وان انقسمت في الجهات تكون
جسما وهذه الشقوق باسرها باطلة اما كونها نقطة فلانها لا يمكن وجودها الا حالة في غيرها والا لزم الجزء
الذي لا يتجزى واما كونها خطا او سطحا او جسما فلان هذه الاشياء متصلات قابلة للفصل وكل ما هذا شانه
فهو مفتقر الى مادة حاملة فيلزم الخلف واما انه لا سبيل الى الثاني فلانها اذا كانت الهيولى
مجردة عن الصورة وكانت غير ذات وضع مطلقا فاذا اقترنت بها الصورة الجسمية تكون
ذات وضع البتة لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم ذو وضع فاما ان لا يحصل الهيولى
المقترنة بالصورة في حيز اصلا او تحصل في جميع الاحياز او تحصل في بعض الاحياز دون
بعض والاول والثاني محالان بالبداهة والثالث ايضا محال لان حصولها في كل من الاحياز
ممكن لاستواء نسبتها الى جميع الاحياز والصورة لا تقتضي الا حيزا مطلقا فلو حصلت في بعض الاحياز
دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال فان قلت يجوز ان يكون للهيولى المجردة عن
الصورة الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية فلا يلحقها الصورة الجسمية اصلا
يقال الهيولى المجردة عن الصورة ان لم تقبل الصورة الجسمية بالنظر الى نفس ذاتها فلا تكون
هيولى بل تكون جوهرا مفارقا عن عالم الاجسام وان قبلت الصورة بالنظر الى نفس ذاتها فلحوق
الصورة ممكن لها بحسب نفس ذاتها ولا يلزم من فرض الممكن محال وعروض الجسمية لها بعد فرض
تجردها مستلزم للمحال واما استلزام الممكن بالذات للممتنع بالذات كما في استلزام عدم العقل
الاول لعدم الواجب فليس الا لكون عدمه ممتنعا بالغير اعني وجود الواجب واما بالنظر الى ذاته
فلا يستلزم محالا والا لم يكن ممكنا بالذات وههنا اذا نظر الى الهيولى المجردة في حد ذاتها من غير نظر

الی صورة النعة ذ فرض لحوق الصورة الجسمية لها لم يلزم المحال وايضا الكلام ههنا فی هيولى الاجسام بل ہے مجسمة او مجردة ثم تجسمت فالجوهر الذی لا يمكن ان يلحقه الصورة ليس مما يتعلق بالبحث عنه غرض لانه ليس مادة للاجسام والكلام انما هو فی مادة الاجسام وهی لا يمكن ان تجرد عن الصورة والا يلزم ما الزم ہ اورد فی هذا المقام وجوه **الاول** ان الدليل يجری فے انقلاب بعض العناصر بعضاً كجزء من النار اذا انقلب هواء فيلزم ان لا يصح الانقلاب وذلك لان النار اذا صار هواء فاما ان يحصل فے جميع اجزاء حيز الهواء او فی جزء من حيزه او لم يحصل فی شیٔ منه والاول والثالث محالان بالبديهة و الثانی مستلزم للترجيح بلا مرجح واجاب عنه المص بقوله ولا يلزم الترجيح بلا مرجح علی هذا اما ان

الماء اذا انقلب هواء او علی العكس صار المنقلب اولی بموضع لان الوضع السابق يقتضی الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحاً بلا مرجح حاصلاً اختيار الشق الثانی وما قلتم من لزوم الترجيح بلا مرجح قلنا ثم لان الوضع السابق للمنقلب فی صورة الانقلاب معد لكون المنقلب اليه فی الحيز المعين لان المنقلب ان خرج عن حيزه بالقسر قبل الانقلاب الی حيز المنقلب اليه وهناك فسدت صورته ولحقت صورة المنقلب اليه فصار ذلك الموضع اولی وآلاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بسبب حصوله فے ذلك الحيز قبل الانقلاب فحصوله فيه قبل الانقلاب مرجح لحصوله فيه بعده وان لم يخرج بل فسد فی حيزه بسبب من الاسباب فلا محالة يكون ذلك الحيز قريباً من بعض اجزاء حيز المنقلب اليه وبعيداً من بعضها فبعد الانقلاب يحصل فی حيز القريب من ذلك الحيز فيكون القرب مرجحاً لحصوله فی ذلك الحيز ولا يمكن مثل هذا القول فی الهيولى المجردة لانه لا وضع سابقاً هناك لفرض تجردها **الثانی** ان الجسم العنصری لا يجب اتصافه باحدی الصور النوعية مع انه لا يخلو عن احدها فلم لا يجوز ان يكون الهيولى بعد الاقتران بالصورة غير واجبة الحصول فے حيز بعينه لكنها يحصل فی احدی الاحياز والجواب ان كل صورة نوعية مسبوقة بصورة اخری معدة للهيولى فی قبول الصورة اللاحقة ولا كذلك الهيولى الخالية فظهر الفرق **الثالث** انه يجوز ان يكون المرجح لحيز خاص اتصاف الهيولے العارية باوصاف تتعاقب لبعضها بعضاً والجواب ان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف نسبتها

مع تلك الاوصاف الى جميع الاحياز والاوضاع واحدة والالم تبق مجردة فثبت ان هيولى
الاجسام اعني المقترنة بالصورة لا تتجرد عنها دائما انه بل يجوز ان توجد هيولى مجردة دائما
اولا فذلك بحث آخر وليس على الطبعي ابطاله وانما هذا على ذمة الالهي **فصل في**

اثبات الصورة النوعية اعلم ان لكل واحد من الاجسام الطبيعية صورة
اخرى غير الصورة الجسمية مقومة للهيولى كالجسمية وليست مقومة للجسمية لكونها متحصلة لما
لما عرفت انها طبيعة نوعية بهذه الصورة تختلف الاجسام انواعا ولذا تسمى صورة نوعية وتسمى
بالطبيعة لكونها مبدءا للآثار الخاصة المختصة بالانواع وبالقوة ايضا باعتبار تاثيرها في الغير
كما لا تصير حصة الجنس بها نوعا محصلا والدليل على وجودها ما بينه بقوله لان اختصاص بعض الاجسام
ببعض الاحياز دون بعض سواء كان مكانا كما في غير الفلك المحيط بالكل او وضعا كما في الفلك
المحيط وكذا اختلاف الآثار الاخر كبرودة الارض وحرارة النار مثلا وبالجملة اختلاف الاجسام
في الاحياز والاوضاع والمقادير والاشكال والكيفيات مما لا ينبغي ان يشك فيه وليس
اختلاف تلك الآثار لامر خارج يعني ان مبادي تلك الآثار ليس امرا خارجا عن نفس
ذوات الاجسام لانا نعلم بالضرورة ان الارض ثقيلة مائلة بطبعها الى المركز والنار خفيفة مائلة
بطبعها الى المحيط فلابد ان يستند تلك الآثار الى امر في حقائقها فاما ان يقال ان تلك
الآثار مستندة الى الهيولى وذلك باطل لان الهيولى قابلة محضة لا تصلح ان تكون فاعلة و
ايضا هيولى العناصر واحدة بالشخص لا تصلح ان تكون مبدءا لتلك الآثار المختلفة والى هذا اشار بقوله
ولا للهيولى واذا لم تكن تلك الآثار مستندة الى امر خارج عن حقيقة الجسم ولا الى الهيولى فحينئذ اما
ان تكون للجسمية العامة المشتركة بين العناصر والافلاك او لصورة اخرى لا سبيل الى الاول
لانه شركت الاجسام كلها في تلك مع ان الاجسام مختلفة في الاحياز والاوضاع والكيفيات
فتعين الثاني وهو ان يكون اختصاص بعض الاجسام ببعض الامكنة والاوضاع وغيرها من الآثار
دون بعض لصورة اخرى منوعة للاجسام ومحصلة لها انواعا وهو المطلوب اعلم ان ههنا كلاما

وجوه منها انه يجوز ان يكون منشاء اختلاف الآثار في الاجسام امراً خارجاً عن الاجسام
مفارقا لها فان قيل نسبة المفارق الى جميع الاجسام على السوية فكيف يكون منشأ لاختلاف
الآثار يقال لا نسلم ان نسبة المفارق الى جميع الاجسام على السواء لم لا يجوز ان يكون للمفارق
خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون البعض والجواب ما اشرنا اليه انا نعلم بالضرورة
ان تلك الآثار انما تصدر عن الاجسام انفسها فالاحراق انما هو من النار والترطيب انما هو من الماء
فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم يصدر تلك الآثار عنها فلابد ان يكون
فيها شيء هو مبدء لتلك الآثار ومنها انه لم لا يجوز ان يكون مبادي تلك الآثار اعراضا و
العرض قد يكون مبدء اثر كالميل للحركة والحرارة في الحديدة الحامية للحرق ولا ينفع القول بكونها
معدات لجريان مثل هذا فيما سميتموها صوراً ومنها ان الآثار مختلفة بعضها من باب الاين و
بعضها من باب الكيف وكذا من سائر الابواب فكيف تكون الصورة النوعية الواحدة مصدراً
لامور مختلفة فان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب ان القدر المسلم ان الكثير لا يصدر عن الواحد
المحض واما صدوره عن الواحد اذا انضم اليه جهات مختلفة فلا مضايقة فيه وهذه الصورة ذات
جهات وباعتبار تلك الجهات تكون مصدر الامور مختلفة فهي تقتضي التاثير في الغير بحسب
ذاتها والتاثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط حصول الجسم في حيزه والعود اليه خروجه عن
الحيز ومنها ما قال الامام الرازي ان استناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي استناد
الصور الى غيرها من الامور المختلفة فان استناد اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف
استعداد في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في
الماهيات يقال لم لا يجوز استناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور واجاب
عنه المحقق الطوسي بان لآثار الاجسام واعراضها مبادي موجودة في الاجسام ولا يلزم من ذلك
ان يكون لتلك المبادي مبادي اخر فيها حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادي
الى المفارق وامتناع استناد آثار الاجسام الى المفارق ولا يجوز ان يكون صدور الاعراض

المذكورة للاستعدادات والمواد ولان الاستعدادات تزول عند حصول الكيفيات والآثار
فلا يمكن ان تكون منوعة والمواد لا تكون فاعلة واعلم انه قد ذهب المتالهون كافلاطون
الالهي وحكماء الفرس على ما حكى الشيخ المقتول الى ان لكل نوع من الافلاك والبسائط
العنصرية ومركباتها ربا مدبرا لذلك النوع وهو الغاذي والمنمي والمولد لاستحالة صدور تلك
الافعال المختلفة المتقنة عن قوة بسيطة عادمة الشعور على ما زعمت المشائية بل ينسبون جميع
ذلك الى تلك الارباب ويقولون ان الترتيب العجيب الذي في عالم المحسوسات ظلال
الاشراقات وعجائب النسب ولطائف الترتيب في تلك الارباب النورية القاهرة وذلك الرب
المدبر هو المراد بقولهم ان في عالم العقل انسانا كليا اي نورا قاهرا فيه اشعة متناسبة يكون ظله في
الاعيان وعنوا بقولهم كلي ان نسبة فيضانه الى اشخاص الانسان الموجودة نسبة متساوية لا انه
اي الاصل لا ان نفس تصوره غير مانع عن وقوع الشركة كما فهم اتباع المشائية من قولهم واعترضوا عليه
بانه كيف يكون موجودا في الخارج اذ الوجود ملزوم التشخص وقد جاء في احاديث النبوية عليه وآله
الصلوات واكمل التحيات اشارة الى ذلك فافهم ولما فرغ عن بيان التلازم بين الهيولى
والصورة اراد ان يبين كيفية التلازم بينهما فقال حسب ايه اعلم انه اذا ثبت ان الصورة
جسمية كانت او نوعية غير منفكة عن مادة قابلة بل هي متقومة فيها لافتقار المعلول الى علته [illegible]
وان المادة لكونها استعدادا محضا وقوة صرفة غير محصلة بنفسها بل تحتاج الى محصل
ذاتها ثبت انهما متلازمان وقد تقرر عندهم ان التلازم انما يكون بين العلة الموجبة
ومعلولها او بين معلولي علة ثالثة موقعة للارتباط والافتقار بينهما واما اذا جاز وجود
احدهما بدون الآخر ولا يكون بينهما تلازم بل مجرد مصاحبة اتفاقية وما يظن من ان المتضائفين
كالابوة والبنوة ان بينهما تلازما بلا علاقة العلية وحاجة احدهما الى الآخر فنقول فاسد لان
المتضائفين الحقيقيين كل منهما محتاج الى ذات الآخر فالابوة محتاجة الى ذات الابن والبنوة
الى ذات الاب والمتضائفين المشهوريين كالاب والابن جزء كل منهما اعني الوصف محتاج

الی جزء الآخر منے الذات اذا عرفت ہذا فاعلم انہ لا یخلو ہنا اما ان یکون احدہما علۃ للآخر او یکون کلاہما معادیے علۃ ثالثۃ موقعۃ للعلاقۃ الافتقاریۃ۔ ہذا اکون الہیولی

علۃ للصورۃ فباطل قطعًا ضرورۃ ان الہیولی لیست علۃ للصورۃ لانہا لا تکون

موجودۃ بالفعل قبل وجود الصورۃ لا قبلیۃ ذاتیۃ ولا قبلیۃ زمانیۃ اما الثانی فظاہر مما سبق واما الاول فلانہا لو کانت متقدمۃ علی الصورۃ تقدما ذاتیا لکانت موجودۃ متشخصۃ

قبل الصورۃ مع ان الصورۃ علۃ لوجود الہیولی ... علۃ للشئ یجب ان تکون

موجودۃ قبلہ قبلیۃ ذاتیۃ والہیولی ... قوۃ القبول والاستعداد ولیست الا جوہرا

مستعدا من حیث ہو مستعد وانہ بالقوۃ ... الشئ بالفعل واما کون الصورۃ علۃ

لہیولی فانہا باطل لا تا ... الصورۃ اثر ... ولا آلۃ ولا واسطۃ

للجسمیۃ والمنافاۃ اما الاول فلان الواحد بالعموم یستحیل لذلک وکیف یسوغ ان یکون تشخص المعلول وتحصلہ اقوی من تشخص العلۃ وتحصلہا وحکم المتوسط فی وجوب وحد العدد وحکم العلۃ الجاعلۃ فانہ اذا کان المتوسط مبہما لا یتعین التاثیر فضلا عن الاثر واما الثانیۃ

فلان جاعل الطبیعۃ او آلتہا او واسطتہا ہو جاعل الفرد او آلتہ او واسطۃ لان الطبیعۃ لا تصدر مرتین مرۃ مطلقۃ ومرۃ متشخصۃ بل انما تصدر متشخصۃ من جاعل تشخص لکن العقل یلاحظہا بلحاظین تارۃ من حیث ہی وتارۃ من حیث التشخص فلا یکون جاعل الطبیعۃ غیر جاعل التشخص نعم ہناک مغایرۃ فی لحاظ العقل واعتبارہ وقد بین المتوجہ عدم کون الصورۃ

علۃ مطلقۃ او آلۃ او واسطۃ بقولہ لان الصورۃ انما یجب وجودہا مع الشکل او بالشکل

اعلم ان التناہی والتشکل من توابع الہیولی والجسمیۃ لیست علۃ لہا فانہا غیر متاخرین عن الجسمیۃ وما لا یکون متاخرا عن الشئ فہو اما معہ او متقدم علیہ فالتناہی والتشکل اما مع الجسمیۃ او متقدمان علیہا الشکل لا یوجد قبل الہیولی بل اما معہا او متاخر عنہا

اذ الہیولی متقدمۃ علی التناہی والتشکل لانہا لا یحصلان الا من جہۃ المادۃ فلو کانت

تصورہ علة لوجود الھیولی لکانت متقدمة علی الشکل لتقدمھا علی الھیولی المتقارنة
علی الشکل والمتقدم علی المتقدم علی الشیٔ وکذا المتقدم علی ما مع الشیٔ متقدم علیہ بخلاف ما مع
المتقدم علی الشیٔ اذ لا یجب ان یتقدم علی الشیٔ کما سیجیٔ ان شاء اللہ تعالی هذا اصله
وقد اورد الامام الرازی ہہنا معارضة ومنعا اما المعارضة فہی ان الشکل ہیأة حاصلة
بسبب احاطة الحد او الحدود بالمقدار فہی متاخرة عن الحدود والمتاخرة عن
المقدار المتاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة واجاب عنہ المحقق الطوسی بان ہذا البیان انما یفید
تاخر الشکل عن ماہیة الصورة والذی ندعیہ عدم تاخر الشکل والتناہی عن الصورة المتشخصة من
حیث انہا متشخصة واما المنع فہو ان ما ذکرتم من ان الجسمیة لیست علة للتناہی والتشکل فلما
غیر متاخرین عنہا ثم فان ما لا یکون متقدما علی الشیٔ بالعلیة لا یلزم ان لا یکون متقدما علیہ بوجہ
آخر فان التقدم بالعلیة اخص من التقدم المطلق ولا یلزم من نفی الخاص نفی العام فیجوز
ان تکون الجسمیة متقدمة علیہا بوجہ آخر من انواع التقدم بالطبع وان لم تکن متقدمة علیہا بالعلیة
واجاب عنہ المحقق الطوسی ان الصورة من حیث الماہیة لا تتعلق بالتناہی والتشکل بل انما
لا تنفک عنہا من حیث الوجود فقط ومعنا ہ ان الصورة المتشخصة محتاجة فی تشخصہا الیہما و
لا بعد ان یحتاج الشیٔ فی تشخصہ الی ما تاخر عن ماہیتہ کالجسم الی الاین والوضع المتاخرین
عنہ فان التناہی والتشکل غیر متاخرین عن الصورة المتشخصة من حیث ہی متشخصة وان
کانا متاخرین عن ماہیتہا واذا ثبت ان الہیولی لیست علة للصورة ولا الصورة علة للہیولی
فلا بد ان یکونا معلولی علة ثالثة موجبة لہا وان لم یکونا متلازمین کما قال فاذن وجود
کل منہما عن سبب واحد منفصل مفارق عن الاجسام ولواحقہا وذلک السبب المنفصل
یقیم الہیولی بماہیة الصورة فالصورة بما ہی ہی شریکة لعلة الہیولی وتتم امر العلیة بہا جمیعا و
یستحفظ المادة بمجموع العلة المفارقة وماہیة الصورة بتعاقب افرادہا علیہا والی ہذا وما یتبعہ
لیست الہیولی غنیة من کل الوجوہ عن الصورة لما بینا انہا لا تتقوم بالفعل بدونہا

ماهية الصورة ولا انعدام الهيولى بانعدام الصورة المعينة لان الصورة المعينة لا تفارقها الا بصورة اخرى تعاون المفارق على اقامة الهيولى ولا استبعاد في ان يكون مجموع شيئين احدهما بعينه والآخر لا بعينه علة لوجود امر كمن يمسك سقفا معينا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها وهذا المجموع لا يبطل ببطلان الصورة المعينة بل انما يبطل اذا بطلت العلة المفارقة والصورة من حيث هي صورة واذا انعدمت الصورة المعينة وحصلت بدلها صورة اخرى يكون المجموع موجودا بالعلة المفارقة والصورة من حيث هي صورة فان قلت مجموع العلة المفارقة والصورة من حيث هي صورة واحد بالعموم فكيف يصح ان يكون علة للواحد بالشخص اعني الهيولى يقال كون الواحد بالعموم المستحفظ وحدة عمومه بالواحد بالعدد وعلة للواحد بالعدد غير مستبين الفساد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بالواحد بالعدد وهو المفارق فان المفارق علة موجبة للمادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور يقارنها اعني افراد الصورة التي تتعاقب وتتوارد على الهيولى وليست

الصورة اليضا غنية عن الهيولى من كل الوجوه لما بينا انها لا توجد بدون التشكل المفتقر الى الهيولى واليضا قد سبق ان الهيولى محل والصورة حالة وقد تقرر عندهم ان تشخص الحال من دون تشخص المحل محال فالهيولى تفتقر الى الصورة المطلقة في بقائها والصورة من حيث تشخص الفردية والمراد به مرتبة الماهية النوعية متشخصة باي تشخص كان اذ خصوصية الفردية ملغاة مفتقرة الى الهيولى في تشكلها وتشخصها من غير لزوم دور لان الصورة من حيث هي صورة متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة ومتشكلة متاخرة عن الهيولى لان الهيولى علة قابلة لتشخصها وتحصلها واعلم انه قال الامام الرازي في شرح الاشارات ان كل واحد من الهيولى والصورة يتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور لان ذات كل منهما علة لتشخص الاخرى ثم اورد بان تشخص كل منهما بذات الآخر يتوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود والليس بموجود لا ينضم اليه غيره واجاب بمنع هذه المقدمة

فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على كون ذاته منها موجودا فكذا ههنا وثانيها ان المعنى
الذي تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى ان تعينت بهذه الصورة فالهيولى بعينها لا بصورة
تعينها من جهة انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما واما تشخص الصورة بذات الهيولى
فغير معقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تتعين بهذه الصورة وتعينها لاجل الهيولى من حيث
انها هيولى فان هذه الصورة لا تنفك مفارقة لهذه الهيولى متعلقة بها من حيث هي هيولى
بخلاف الهيولى فانها تحتمل ان يكون بهذه الهيولى وان لم يكن بهذه الصورة فاذن تشخص
الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي متعلقة والثاني ان ذات
الهيولى هو حقيقة القابلية والاستعداد فكيف تصير علة وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل
نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة والتي يتشخص بها من
حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعل
هي الاعراض المكتنفة بها كالاين والوضع ومتى واشباهها والمشخصات فظهر ان تشخص
الصورة بالهيولى المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى يكون بالصورة
المتعلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وقيل الى . . . وهذه المسئلة من الغوامض وقد بيناها
وضوحها في شرح الهداية السعيدية وفي رسالة مفردة في هذه المسئلة بالامر بعلمين لا والاطلاع
عليه تلميح الى التام قال واما قول الفاضل الشارح الشي المطلق غير موجود فغير صحيح وذلك
فان الشي المطلق يمكن ان يؤخذ لا بشرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق
فالاول موجود في الخارج وفي العقل والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس
يصح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح لانهما امران
عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية من
حيث هي عقلية اقول ههنا كلام وهو ان الهيولى والصورة متلازمتان في الارتفاع
ضرورة انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فكيف يكون احدهما متقدما على الا

والجواب انهما وان تلازما في الرفع لكن رفع العلة متقدم على رفع المعلول كما ان ايجاب العلة متقدم على ايجاب المعلول ولعلك قد تفطنت بما بينت ان الدليل كما يدل على تقدم الصورة على الهيولى وكونها شريكة للعلة في العنصريات كذلك يدل على ذلك في الفلكيات و ان كان بادي الراي يجوز كونها علة مطلقة لها و ذلك لان الصورة بما هي مطلقة مبهمة لا تصلح لان تصير علة للهيولى المشخصة فان تعين المعلول وابهام العلة مما يابى عنه الفطرة السليمة بل ان كانت علة بما هي متشخصة متشكلة والتشكل لا ياتي الا من قبل المادة فاذن هي شريكة للسبب المفارق فصل في المكان اعلم ان الشئ قد يتصور اولا بالعارض فيبحث عن وجوده قبل تحقيق ماهيته فالمكان يتصور اولا بما يسكن فيه الجسم ولا يسع معه غيره وينتقل منه واليه ثم يتكلم في ان ماهيته اي شئ هو فنقول وجوده ضروري وان انكره البعض راسا واثبت البعض وجوده في التوهم لا في الخارج وقد بلغ قوة امره الى ان العامة يستحيلون وجود شئ لا في مكان ثم ان العامة قد يطلقون المكان ويريدون ما يكون الشئ مستقرا عليه كالارض للسرير وقد يريدون به الحاوي للشئ كالدن للشراب و بالجملة ما يكون فيه الشئ وان لم يستقر عليه فالسهم النافذ في الهواء في مكان عندهم وقد اختلفوا في ماهيته اختلافا عظيما لكن الظاهر من كونه بحيث يسع الجسم ولا يسع معه غيره وكونه بحيث ينتقل الجسم منه واليه احتمالان الاول ان يكون بعدا والثاني ان يكون سطحا اذ غيرهما لا يمكن فيه ذلك ولذلك تردد بينهما وقال وهو اما الخلاء اي البعد اعلم ان القائلين بالبعد قالوا ان بين غايات الاناء الحاوي للماء مثلا لماء ابعادا مفطورة ثابتة تتعاقب عليها الاجسام المحصورة في الاناء وزعموا ان الفطرة تحكم به ولذا سموه بالبعد المفطور لكنهم افترقوا فرقتين اصحاب البعد المجرد واصحاب الخلاء فالاولون يمنعون من ان يبقى هذا البعد فارغا عن الشاغل بل يوجبون ان لا يتخلى عن مال الا عند لحوق مال والآخرون يجوزون كونه خاليا او السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المتمكن المحوي اعلم انه لما

لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع الجهات حاصلا
بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم
بكليته فهو منقسم في الجهات كلها او في جهتين وعلى الثاني يكون المكان سطحا مرضيا ولا يجوز
ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح
الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن اياه فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من الجسم المتمكن المحوي وهذا مذهب جمهور الحكماء المشائية وعلى الاول
يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على
الآخر ساريا فيه فذلك البعد لا يخلو اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم على سبيل التوهم وهو
مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا مجردا اذ لو كان ماديا لزم من حصول الجسم
فيه تداخل البعدين ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه وهو
مختار افلاطون واتباعه من الاشراقية والاحتمال الاول اي كون المكان بعدا منقسما
في جميع الجهات موهوما كان او موجودا مجردا باطل فتعين الثاني اي كونه سطحا واما

قلنا ان الاول باطل لانه لو كان خلاء فاما ان يكون لا شيئا محضا كما هو مزعوم بعض
القائلين بالخلاء حيث قالوا الخلاء لا شيء محض والذي اوقعهم في هذه الورطة الظلماء ظنهم ان ما ليس
بمحسوس بالبصر ليس بجسم فادى ذلك الى ان الهواء ليس بجسم وان الاناء الذي فيه الهواء
اناء خالية ولما نبهوا بالازقاق المنفوخة على ان الهواء جسم فمنهم من رفض القول ورجع
الى الحق وآمن بان الهواء ملأ ومنهم من قال ان الهواء ليس بخلاء صرف بل خلاء مخالطه ملأ
فلزم منه ان التخلخل بتخلل الخلاء بين الاجزاء المتباعدة والتكاثف رجوع من الاجزاء الى ملأ
الخلاء المتخلل والحق انه ليس هنا خلاء على ما ادعوا بل المادة في نفسها تقبل حجما اصغر تارة واكبر اخرى
والمقدار الصغير والكبير كلاهما مباينان للمادة وهذا في التخلخل والتكاثف الحقيقيين كالقطن المنفوخ
فيخرج الهواء المتخلل عن الاجزاء المتباعدة في التكاثف ويدخلها في التخلخل او بعدا موجودا

مجردًا عن المادة كما هو مزعوم افلاطن الالهي واشياعه ولا سبيل الى الاول لانه
يكون خلاء اقل من خلاء واللاشيء المحض لا يجوز ان يتصف بالاقلية والاكثرية الا ان الخلاء
يتصف بذلك فلما قال فان الخلاء بين الجدارين اقل من الخلاء بين المدينتين وما
بين المدينتين اقل من الخلاء الذي بين السماء والارض وما يقبل الزيادة والنقصان
يستحال ان يكون لا شيئا محضا بل يكون اما كما او ذا كم لان الزيادة والنقصان يعرضان
الكم بالذات ولغيره بواسطته فان قبلها الخلاء بالذات فهو كم وان قبلها بالعرض فهو ذو كم
فلا يكون لا شيئا محضا بل يكون موجودا في الخارج اما بنفسه او بمنشأ انتزاعه على الاول لا يكون
المكان بعدا موهوما بل بعدا موجودا هف وعلى الثاني يكون المكان حقيقة هو ذلك المنشأ
ويجري الكلام فيه حتى ينتهي الى امر موجود بنفسه ولا سبيل الى الثاني وهو كون المكان خلاء
بمعنى البعد المجرد عن المادة لانه لو وجد البعد مجردا عن الهيولى لكان مستغنيا
عن المحل مع انه قد ثبت فيما سبق ان الطبيعة الامتدادية بنفس ذاتها محتاجة الى المادة
فلا يمكن وجودها مجردة عن المادة ولو وجد البعد مجردا عن المحل لم يكن بنفس ذاته محتاجا
اليه فاستحال الافتراق بعد لما عرفت ان الطبيعة الامتدادية واحدة نوعية لا تختلف
افرادها بالحاجة الى المحل والاستغناء عنه هذا خلف وايضا لو كان المكان عبارة عن البعد
المجرد الموجود لزم من حصول الجسم فيه تداخل البعدين اعني البعد القائم بالجسم والبعد الذي
هو مكانه وتجويزه يؤدي الى دخول جملة الاجسام في اقل من حبة خردل وما قالوا ان
الممتنع تداخل البعدين الماديين لا تداخل البعد المادي في المجرد اذ التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة
ليس بشيء اذ منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما يتصف بالعظم والامتداد في جميع الجهات يمتنع التداخل
فيه مطلقا وكل ما يتصف بالعظم والامتداد في جهة او جهتين يمتنع التداخل فيه في تلك الجهة كالخطوط يمتنع تداخلها في
الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما لم يتصف بالعظم
والامتداد مطلقا جاز التداخل فيه مطلقا فامتناع التداخل ليس الا للعظم والجسم الموجب للفرض

الانقسام وہو الثقب والبعد ون الہیولی اولا استداد لہا بذاتہا وبالجملۃ امتناع التداخل لیس الا لاستلزامہ مساواۃ الجزء مع الکل فما یمتنع فیالیس لہ عظم وامتداد فاستبان ان التداخل فی الابعاد مطلقا محال فان قلت لو کان المکان عبارۃ عن السطح لزم ان لا یکون لبعض الاجسام وہو الجسم المحیط بالکل مکان قلت بنا وعلے ان لکل جسم مکانا مع ان ہذا الحکم الوہم کحکمہ بان کل موجود مشار الیہ نعم لکل جسم حیز کما سیصرح بہ المصنف فی الحیز اعلم ان الحیز عند القائلین بکون المکان ہو السطح اعم من المکان لانہ ما بہ یمتاز الجسم عن غیرہ فی الاشارۃ فان کان الجسم ذا مکان کان حیزہ مکانہ وان لم یکن کذلک کالفلک المحدد للجہات اذ لیس فوقہ جسم یحویہ حتی یکون سطحہ الباطن مکانہ فحیزہ وضعہ الذی یمتاز عن سائر الاجسام وعند القائلین بالبعد موجودا کان او موہوما نفس المکان وقال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات ان المکان عند القائلین بالجزء غیر الحیز وذلک لان المکان عندہم قریب من مفہومہ اللغوی وہو ما یعتمد علیہ المتمکن کالارض للسریر واما الحیز فہو عندہم الفراغ المتوہم المشغول بالمتحیز الذی لو لم یشغلہ کان خالیا کداخل الکوز للماء واما عند الشیخ و الجمہور فہما واحد وہو السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاہر من المحوی لیس بشیء لان اصحاب الجزء قد صرحوا ان المکان ہو الفراغ الموہوم وکتبہم مشحونۃ بہذا التصریح وقد قال الشیخ فی طبیعیات الشفاء ما یفہم منہ ان الحیز اعم من المکان وان کل جسم لہ حیز طبعی فان کان لہ مکان فحیزہ مکانہ اذا عرفت ہذا فاعلم ان کل جسم فلہ حیز طبعی وذلک لانا لو فرضنا عدم تاثیر القواسر ای لو خلی الجسم بطبعہ بمعنی ان یفرض بعد وجودہ خالیا عن جمیع ما یمکن خلوہ عنہ من الامور الخارجۃ لکان فی حیز معین ضرورۃ انہ لا یمکن وجود جسم لا فی حیز ولا یتصور حصولہ فی جمیع الاحیاز معا وذلک الحیز اما ان یقتضیہ الجسم لذاتہ او لامر داخل فی ذاتہ مختص بہ او لما سواہ ای خارج عنہ لا سبیل الی الثانی لانا فرضنا عدم القواسر ایضا وقد فرضنا الجسم خالیا عن الامور الخارجۃ فلا یمکن ان یکون حصولہ فی ذلک الحیز مستندا

الی امر خارج عنہ اذ الامر الخارج سواء کان قاسرا او فاعلا لیس لہ اقتضاء للحیز المعین من دون
مداخلۃ امر داخل فی الجسم ولیس ذلک الامر الداخل الہیولی اذ الہیولی تابعۃ فی التحیز للجسمیۃ وانما
ہی قابلۃ محضۃ ولیست مقتضیۃ لشیء ولا الصورۃ الجسمیۃ لاشتراکہا فی جمیع الاجسام فلو
کانت مقتضیۃ لہ لزم اشتراک جمیع الاجسام فی ذلک الحیز والیضا نسبتہا الی جمیع الاحیاز علی
السواء فکیف یقتضی معینا منہا فتعین الاول وہو ان یکون حصولہ فی ذلک الحیز مستندا
الی امر داخل فی ذات الجسم مختص بہ فاذن انما یتحقق بطبعہ وہو المطلوب فیکون
ذلک الحیز طبیعیا لہ ولو فرض خروجہ عنہ ثم خلی وطبعہ عاد الی ذلک الحیز باقتضاء طبعہ علی
اقرب الطرق وہہنا کلام من وجوہ **الاول** ان تاثیر الفاعل اما ان یکون من الامور الخارجۃ
المفروض خلوہ عنہا ام لا علی الاول لا یکون عند تخلیتہ مع طبعہ موجودا فضلا عن ان یکون فی
حیز وعلی الثانی یجوز ان یکون حصولہ فی الحیز المعین من قبل الفاعل والجواب ان تخلیۃ الجسم
مع طبعہ انما یتصور بعد وجودہ فعلی التقدیر فرض وجودہ لو فرض معرًی عن جمیع ما لا یکون من ذاتہ
لکان فی حیز معین باقتضاء طبعہ وبالجملۃ تاثیر الفاعل فی وجودہ من تتمۃ فرض وجودہ فلیس
من الامور التی یفرض خلوہ عنہا حال وجودہ بخلاف حصولہ فی حیز معین فانہ من تلک الامور
الثانی ان تخلیۃ الجسم مع طبعہ وان کان ممکن فی الذہن لکنہا جاز ان تکون مستحیلۃ بحسب
الواقع فلا یتمشی الاستدلال علی ان للجسم حیزا طبیعیا علی ذلک التقدیر وجوابہ ان ملاحظۃ الجسم
مع قطع النظر عن الخارج ممکن فیکون فی حیز البتۃ ولیس ذلک الحیز لامر خارج **الثالث**
ان ہذا الدلیل یجری فی اجزاء العناصر بالنسبۃ الی خصوص جزء من حیزہ فیلزم ان یکون حیز
الجزء المائی مثلا ہذا الجزء بخصوصہ من مکان الماء مع انہ لا یقتضی موضعا معینا منہ والجواب ان اجزاء
البسیط اذا خلیت وطبعہا اتصلت بکلیتہا فلا تبقی اجزاء موجودۃ وما دامت اجزاء موجودۃ
لم تخل بطبعہا فافہم ولا یجوز ان یکون للجسم البسیط حیزان طبعیان لانہ لو کان لہ
حیزان طبعیان فاذا حصل فی احدہما مخلی بطبعہ فاما ان یطلب الثانی او لا یطلبہ فان

حسب الثاني فيلزم ان لا يكون الحيز الاول الذي حصل فيه طبيعيا لكونه اذا بعث
طالبا للغير ولكن فرضناه طبيعيا هذا خلف وان لم يكن طالبا للثاني حال كونه في الاول
يلزم ان لا يكون الحيز الثاني طبيعيا لانه ليس طالبا له حين اخلي وطبعه وقد فرضناه طبيعيا
هف ولو لم يحصل في واحد منها فاما ان لا يكون على سمتها او يكون عليه وح اما ان يتوسطهما
او يكون واقعا منها في جهة يميل الى جهتهما طبعا فعلى الاول والثاني يلزم ميله الى جهتين
مختلفتين وهو محال وعلى الثالث يميل الى جهتهما بالطبع فاذا وصل الى اقربهما عاد الى القسم
الثاني واعلم انهم قالوا ليس للمركب حيز سوى احياز البسائط لان التركيب لا يقتضي زيادة في
وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى حيز زائد على احياز البسائط فاحياز المركبات هي احياز البسائط
بعينها ثم للمركب اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة الميل الى احيازها او مختلفة بان يكون
بعضها غالبا على الثاني فعلى الاول الحيز الطبيعي للمركب هو ما اتفق وجوده فيه وعلى الثاني حيز
الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى حيزه وتفصيل المركب ان كان تركيبه عن بسيطين فاما ان
يكونا متساويين او احدهما اغلب فان تساويا فاما ان يكون كل واحد منهما مانعا للآخر من
حركته او لا يكون فان تمانعا بقي المركب هناك وان لم يتمانعا افترقا وان كان احدهما
اغلب انجذب المركب الى حيزه وان كان تركيبه من ثلثة فان غلب احدها حصل المركب في
حيزه وان تساوت فان كانت الثلثة متجاورة حصل المركب في حيز الاوسط فيكون بعد الطرفين
عن حيزهما على السوية وان كانت غير متجاورة لزم تساوي الجذب من الطرفين فيحصل في
الوسط وان كان تركيبه من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الاوسط والا ففي حيز
الغالب هذا هو المشهور ولعل التحقيق ما قال بعض المتأخرين ان الحيز الطبيعي للمركب انما هو باعتبار
ما له من مرتبة الخفة والثقل والحالة المتوسطة على المقتضية تركيب بسائطه فلا يكون حيز مركب معين
ان الصرف او الارض الساذجة وحيز المعتدل هو الاوسط بين حيزي الخفيف والثقيل فصل في
الشكل قد عرفت معناه وكل جسم فله شكل طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه فهو متشكل وكل

متشكل فله شكل طبعي اما ان كل جسم متناه فلما مر من وجوب تناهي الابعاد واما ان كل
متناه فهو متشكل فلانه يحيط به حد واحد او حدود فيكون له من جهة تلك الاحاطة هيأة
فيكون متشكلا اذ لا نعني بالشكل الا تلك الهيأة واما قلنا ان كل متشكل فله شكل طبعي لانا
لو فرضنا ارتفاع القواسر لكان على شكل معين وذلك الشكل اما ان يكون لطبعه او لقاسر

لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم القواسر فاذن هو عن طبعه وهو المطلوب ورد عليه
بان الشكل يتوقف على تناهي الابعاد والعرض لشيء بواسطة ليست مستندة الى ذلك الشيء
فهو ليس طبعيا واجيب بانه قد ثبت وجوب النهاية للجسم فهو عند تخليته مع طبعه يقتضي شكلا معينا
متناهيا مخصوصا واعلم ان الشكل الطبعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة
والقابل واحد والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة
ففيه افعال مختلفة ونقض بالارض فانها بسيطة وليست بكرية واجيب بان شكلها الطبعي هي
الكرة الا انها وقعت هناك اسباب خارجة عنها فعاقتها عن شكلها الطبعي لا يقال لو كانت الكروية
مقتضى طبيعة الارض وخرجت عنها بسبب من الاسباب الخارجية فعند ارتفاع تلك الاسباب
ينبغي ان تعود الى شكلها الطبعي لان يبسها حافظ لما حصل لها من الاشكال فهو مانع من العود الى شكلها
الطبعي فان قلت فح الطبيعة الواحدة تكون مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء قلت
ان الطبيعة اقتضت شكلا خاصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا وهذا لا ينافي الاول اذ
خليت وطبعها تحفظ الشكل الاول لكن لما ازال القاسر الشكل الطبعي ولم يزل الكيفية صارت الكيفية
حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى شكلها الطبعي ثم ان الشكل الكري وان كان
واحدا لكن لا باس باستناده الى العلل المختلفة لكونه واحدا بالمعنى العام فانهم فصل في الحركة
والسكون اعلم ان الموجودات بعضها بالفعل من كل وجه وبعضها بالفعل من وجه وبالقوة من وجه
ولا يمكن ان يكون شيء بالقوة من جميع الوجوه والا لكان في وجوده وفي كونه بالقوة ايضا
بالقوة وهو محال ثم من شان كل ذي قوة ان يخرج منها الى الفعل المقابل لها وامتنع خروجه

السیر فلا قوۃ علیہ والخروج من القوۃ الی الفعل قد یکون دفعۃ وقد یکون لا دفعۃ ای علی سبیل
التدریج وذکر ان الزمان ینظر فی تحدیدہ الی الحرکۃ والتدریج یوخذ فی حد الزمان و
الدفعۃ یوخذ فی حد الآن الذی یوخذ فی حد الزمان لسہل علینا ان نقول اما الحرکۃ
فھی الخروج من القوۃ الی الفعل علی سبیل التدریج او لا دفعۃ او یسیرا یسیرا ولکن جمیع ذلک
یتضمن دورا ولذا عرف المعلم الاول الحرکۃ بانھا کمال اول لما ھو بالقوۃ من حیث ھو بالقوۃ و
ذلک لان الحرکۃ وان شارکت سائر الکمالات من حیث انھا اذا وجدت صارت بالفعل
فاتمم بہ من الفعل کمالا والقوۃ نقصانا لکن یخالفھا من حیث ان سائر الکمالات اذا حصلت
صار الشیء بھا بالفعل ولم یبق لہا القوۃ بذلک الکمال فان الاسود اذا صار بالفعل اسود
لم یبق اسود بالقوۃ والمتحرک اذا صار متحرکا بالفعل فقد بقی بعد بالقوۃ فی الامر الذی ھو
المقصود بالحرکۃ اعنی الوصول الی المنتہی فھو لم یتبرا عن القوۃ بالکلیۃ ما لم یصل الی المنتہی فھی
کمال اول لما ھو بالقوۃ من حیث ھو بالقوۃ والحق ان تصور الدفعۃ واللادفعۃ والتدریج
والیسیر الیسیر تصورات اولیۃ لاعانۃ الحس علیھا والآن والزمان سببان لوجود ہذہ الامور فی
الواقع لا فی التصور فجاز ان یعرف الحرکۃ بہذہ الامور الاولیۃ التصور ثم یجعل الحرکۃ رسمہ
للآن والزمان اللذین ھما سببا ہذہ الامور فی الوجود والتعریف الذی عرفوا بہ الحرکۃ اخفی من
تصورھا اذ کل احد یعرف الحرکۃ ولا یعرف ما ذکروا فی تعریفہا الا بعد نظر ثاقب ثم ان الحرکۃ
یطلق علی معنیین **الاول** کون الشیء بین المبدا والمنتہی بحیث یکون فی کل آن یفرض
بعد المفارقۃ عن المبدا وقبل الوصول الی المنتہی فی حد ما فیہ الحرکۃ لم یکن فی ہذا الحد قبلہ و
لا یکون فیہ بعدہ وکونہ بہذہ الصفۃ امر واحد فی کل آن یفرض فی زمان الحرکۃ وفی ذلک
الزمان ایضا لکن لا علی سبیل الانطباق علیہ ویسمی بالحرکۃ التوسطیۃ وھی فی ذاتہا مستمرۃ و
باعتبار نسبتہا الی حدود المسافۃ سیالۃ **والثانی** الامر المتصل المعتد من مبدا المسافۃ الی
منتہاھا وھی منطبقۃ علی الزمان وغیر قارۃ بعدم قرارہ منقسمۃ بانقسامہ والمعنی الاول یفعل ہذا

المعنى باستمراره وسيلانه كما يحصل القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة الجوالة دائرة تامة وتسمى
بالحركة القطعية والظاهر من كلمات المتاخرين ان الحركة بهذا المعنى غير موجودة في الخارج انما
وجودها في الذهن فقط لان هذا المعنى لا يحصل البتة ما دام المتحرك بين المبدء والمنتهى واذا
وصل الى المنتهى فقد بطل وجود الحركة فكيف يكون لها وجود في الخارج نعم يرتسم صورتها في الذهن
بسبب نسبة المتحرك الى مكانين لان المتحرك اذا وصل الى مكان فقد انطبع صورته في الخيال
ثم لحقه صورة اخرى لحصوله في مكان آخر فيشعر بالصورتين معا ويتخيل امر ممتد والحق انه لا يلزم
من عدم وجود الحركة في آن الوصول وكذا في كل آن يفرض في زمان الحركة عدم وجودها
مطلقا فيجوز ان تكون موجودة في ذلك الزمان على سبيل الانطباق عليه بحيث يكون
مجموعها موجودا في مجموعه وان لم تكن موجودة في جزء منه او في حد منه فان الوجود مطلقا اعم
من الوجود في الآن ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام **واما السكون فهو عدم الحركة عما
من شانه ان يتحرك** اعلم ان السكون مقابل للحركة وظاهر انه لا يصح ان يفرض المقابلة بينهما
الا بالعدم والملكة او بالتضاد ولا يصح ان يكون بينهما تقابل التضاد لانه قد علم من تحديد الحركة انها
معنى وجودي فلو كان السكون مقابلا لها تقابل التضاد وكان معنى وجوديا فاما ان يكون
كمالا اولا لما هو بالفعل او كمالا ثانيا لما هو بالقوة وكلاهما باطلان اما الاول فلانه لا يجب للشئ
الساكن ان يكون له كمال ثان حتى يكون السكون كمالا اولا واما الثاني فلانه ليس ايضا من شرط
السكون ان يكون قد تقدمه الكمال الاول اعني الحركة ولو اورد بمقابلة الكمال لفظ كان القوة
لتحقق السكون بالعدميات فثبت ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقد تحقق ان الحركة
وجودية فالسكون عدمي وليس عدما محضا فهو عدم الحركة عما من شانه الحركة ويعلم ان لكل نوع
من الحركة سكونا يقابله فللنمو سكون يقابله وكذا الاين وغيره ثم ان الحركة تتوقف على امور ستة فهي
المتحرك والمحرك وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة ومقدار الحركة اعني الزمان وذلك لانها
عرض فلا بد لها من موضوع قابل وممكنة فلا بد لها من علة فاعلة وتدرج فلا بد لها من مسافة او

ما يجري مجراها وطلب شئ فلا بد لها من منتهى مطلوب وترك لشئ فلا بد لها من مبدأ متروك
وكل جسم متحرك فله محرك غير الجسمية فلا يجوز ان يكون المتحرك هو المحرك لوجهين
الاول ان القابل مطلقا لا يمكن ان يكون فاعلا والثاني ما بينه بقوله اذ لو تحرك الجسم
بما هو جسم لكان كل جسم متحركا على الدوام والثاني كاذب فان الحركة يعدم عن كثير
من الاجسام مع بقاء ذاته فالمقدم مثله وان وجد جسم بطبعه متحرك دائما فهو انما يتحرك لصفة
زائدة على جسمية الطبيعية اما داخل فيه او خارج عنه ولا يجوز ان يكون شئ واحد محركا ومتحركا الا
ان يحرك بصورته ويتحرك بمادته او يكون محركا اذا اخذ مع شئ ومتحركا مع شئ آخر كيف لا
لو حرك ذاته فاما ان يحرك وهو ان يتحرك فالمحرك غير المتحرك او بان يتحرك ومعنى التحرك ليس
الا ان يوجد في شئ متحرك بالقوة حركة بالفعل فيكون ح انما يخرج شيئا من القوة الى الفعل
بشئ هو بالفعل وهو الحركة وذلك محال فان الحار مثلا كيف يسخن نفسه بحرارته بالضرورة انه
كان حارا بالفعل يستحيل ان يكون حارا بالقوة حتى يكسب حرارة عن نفسه ولا يكون بالقوة
والفعل معا واعلم ان مفهومي المبدأ والمنتهى متغايران اذ لا ريب انهما متقابلان وليس احدهما
عين الآخر فاما متضادان او متضايفان والاول باطل اذ ليس يلزم من تعقل المبدأ تعقل
المنتهى فتعين الثاني واما ذاتاهما فقد يتحدان كما في الحركة المستديرة التامة فان كل نقطة
مفروضة في الجسم المستدير يكون مبدأ للحركة ومنتهى لها ايضا فان الحركة منها هي الحركة اليها وقد
يتعددان فقد يتضادان بالذات وبالعرض كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد
يتضادان بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فذات كل منهما نقطة ليس بينهما تضاد بالذات بل
بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب من المحيط والآخر البعد عنه هذا هو الكلام في المتحرك و
المحرك وما منه الحركة وما اليه الحركة واما مقدار الحركة اعني الزمان فسيجيئ الكلام فيه ان شاء الله تعالى واما ما فيه الحركة
اعني المسافة فيه الحركة فقد ذكره بقوله ثم الحركة باعتبار مقولة تقع فيها الحركة على اربعة اقسام اعلم ان المراد من
قولنا ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان الجوهر اعني الجسم يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع

آخر منها او من صنف الی صنف آخر او من فرد الی فرد آخر لا ان المقولة موضوع حقیقة
للحرکة فلیس التسود سوادا اشتد بل هو اشتداد الموضوع فی سواده فان السواد الاول ان
زال عند الاشتداد فقد بطل الموضوع والموصوف یجب ان یکون موجودا مع الصفة وان
لم یزل بل یبقی ثابت الذات فلیس بسیال بل هو ثابت الذات یعرض له زیادة وتفصیل
به فیکون هذه الزیادة المتصلة هی الحرکة لا السواد فاشتداد السواد لیس سیلانه بل اشتداد
الموضوع فی السواد وسیلانه هی الحرکة لا اسود والمشتد حرکة فی الکم کالنمو والذبول اعلم
ان الحرکة الکمیة علی نحوین **الاول** ان یزداد مقدار الجسم بانضمام شیء او ینقص بانفصال
شیء وهذه قد تسمی بالنمو والذبول اما النمو فهو ازدیاد حجم الاجزاء الاصلیة للجسم بما ینضم الیه
ویداخله فی جمیع اقطاره علی نسبة طبعیة والذبول انتقاص حجم الاجزاء الاصلیة للجسم
بسبب ما ینفصل عنه فی جمیع الاقطار علی نسبة طبعیة ویخدشه ان ازدیاد مقدار الجسم بانضمام
جسم آخر اما بان یکون الانضمام الثانی موجبا للاتصال الحقیقی مع الجسم الاول فقد بطل
الموضوع وان لم یکن موجبا له والجسم الاول علی حاله لم یزد مقداره اصلا وغایة التفصی عنه
ما قال العلامة القوشجی فی شرح التجرید ان النمو والسمن وما یقابلهما من قبیل الحرکة فی الکم و
المقادیر المختلفة تتوارد علی شیء واحد بعینه فان الجسم النامی من مبدء نموه الی منتهاه شخص
واحد بعینه لا یتبدل تشخصه بانضمام ما ینضم الیه وکذلک الجسم الذابل من مبدء ذبوله الی منتهاه
شخص واحد لا یتبدل تشخصه بانتقاص ما ینتقص منه فان زید الطفل هو بعینه زید الشاب و
ان عظمت جثته وکذا زید الشاب هو بعینه زید الشیخ وان نقصت جثته وذلک لان العظم والصغر
لیسا من المشخصات وکذا السمن والهزال **والثانی** ان یزداد مقدار الجسم بلا انضمام شیء او ینقص بلا انفصال
شیء وهذه هی التخلخل والتکاثف الحقیقیان اما التخلخل الحقیقی فهو عبارة عن ازدیاد مقدار الجسم من
غیر ان ینضم الیه امر والتکاثف عبارة عن انتقاص مقدار الجسم من غیر ان ینفصل عنه جزء وقد یطلق التخلخل
علی الانتفاش والتکاثف علی الاندماج وهذان مقولة الحرکة فی الوضع وقد یطلقان علی رقة القوام

ونحلله بومن الكيف وليستدل على امكان التخلخل والتكاثف الحقيقيين بان الجسم
مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها فى حد ذاتها فهى قابلة للمقادير المختلفة
فيجوز ان تقبل المقدار الصغير والكبير وان ينقلب من احدهما الى الآخر وعلى وقوعها بان
القارورة الضيقة الراس اذا كبت على الماء لا يدخلها الماء واذا امتصت مصًّا قويا وسُدّ
راسها ثم كبت عليها دخلها الماء وما ذلك الا لدخول الالان المص اخرج منها بعض الهواء و
احدث فى الهواء الباقى تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج اليضا ثم اذا وجد ذلك
الهواء جسما يمكن صعوده الى مكان الهواء الذى خرج صغر حجمه وعاد بالطبع الى مقداره
الذى كان قبل المص فدخل فيه الماء ضرورة امتناع الخلاء والثانى ان الآنية اذا ملئت
بالماء وسد راسها واغليت فعند الغليان ينصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يفيد
تخلخلا فى الماء وازديادا فى حجمه بحيث لا يسعه الآنية فينصدع واعلم ان تبدل المكان فى
النمو والذبول والتخلخل والتكاثف ليس بمناف لكونها حركات فى الكم فهناك تبدلان
تبدل كم وهى الحركة الكمية وتبدل اين وهى الحركة الاينية وحركة فى الكيف كتسخن
الماء وتبرده مع بقاء صورته وهذه الحركة تسمى استحالة واعلم ان الحركة تقع فى سائر انواع
الكيف سوى الاشكال اذ لا ريب ان فى الملكة والحال كمالا لما بالقوة من جهة ما هو
بالقوة سواء كان الموضوع نفسا او بدنا او هما معا ولا يضر تبدل الموضوع شخصا فى الصلاة
واشباهها اذ الواجب بقاء نوع الموضوع دون شخصه والا لم يتحقق الحركة فى النمو والذبول واما
الاشكال فيشبه ان يكون الانتقال فيها دفعة بعد الاستحالات كما فى الصور الجوهرية وحركة فى
الاين اعلم ان الحركة الاينية عبارة عن تبدل الايون ولكن تبدلها لازم لتبدل الامكنة و
لذا اكتفى المص بذكر الملزوم وقال وهى انتقال الجسم من مكان الى مكان على سبيل التدريج
وهذه الحركة تسمى نقلة وحركة فى الوضع وهى ان يكون للجسم المتحرك حركة على الاستدارة
فان كل واحد من اجزائه يباين اى يفارق اجزاء مكانه وكله يلازم مكانه فيختلف

نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على سبيل التدريج اعلم ان كل متبدل وضع من غير ان
يفارق بكلية المكان او الحيز بل بان يتبدل نسبة اجزاء مكانه او حيزه فهو متحرك في الوضع
لان مكانه او حيزه لم يتبدل بل تبدل وضعه في مكانه او حيزه وذلك كحركة الفلك الاعلى الذي
ليس في مكان وحركة سائر الافلاك فانها لا تفارق اماكنها بل انما تتغير نسبة اجزائها الى
اجزاء اماكنها وليعلم ان الجوهر لا يقع فيه حركة بل يفسد دفعة ويحدث دفعة وذلك لان الجوهر
لا يقبل الاشتداد والتنقص لانه ان بقى نوعه حين الاشتداد والتنقص فالتغير انما هو
في العارض لا فيه فيكون هذا استحالة لا كونا وان لم يبق فقد بطل الموضوع وكذا في كل
آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر ويبطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر امكان لانواع
غير متناهية بالقوة كما في الكيفيات والامر بخلاف ذلك فالصورة الجوهرية تبطل دفعة و
تحدث دفعة واما المقولات الباقية فانما يقع فيها الحركة بالعرض لان المضاف لا يكون فيه
حركة بالذات بل يكون الحركة في معروض الاضافة اولا وبالذات وفي الاضافة ثانيا و
بالعرض فالسخونة لما كانت تقبل الاشد والاضعف بالذات كان الاسخن قابلا لهما بالعرض
واما مقولة متى فيشبه ان يكون الانتقال من متى الى متى آخر دفعة لان الانتقال من شهر الى
شهر ومن سنة الى سنة ومن يوم الى يوم يكون دفعة فلا يكون فيها حركة الا بالعرض واما
مقولة الجدة فقال الشيخ اني الى هذه الغاية لم احققها والذي يقال ان هذه المقولة تدل على
نسبة الجسم الى ما يشمله ويلزمه في الانتقال فيكون تبدل هذه النسبة على الوجه الاول انما هو في
السطح الحاوي فلا يكون فيها على ما اظن حركة اولا وبالذات واما مقولة ان يفعل وان ينفعل
فليس فيها حركة لانه لا بد في الحركة من اية مقولة كانت ان يتصف التحرك في زمان الحركة
وفي كل آن يفرض في ذلك الزمان بفرد من تلك المقولة ولا يمكن ذلك في هاتين
المقولتين ضرورة ان كلا منهما تدريجي الوجود فكيف يحصل فرد منها في الآن لان التدريجي
لا يوجد الا في زمان وههنا مباحث الاول اعلم انه قد سبق ان الحركة متعلق بامور ستة

فثلثة منها اعني امنه واليه وما فيه بمنزلة الذاتي تختلف الحركة باختلافها وثلثة منها
اعني المحرك والمتحرك والزمان بمنزلة العرضي لا تختلف ماهيتها باختلافها فاذا اتحد المبدء
والمنتهى وما فيه بالنوع اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المحرك والمتحرك والزمان لان
تنوع المعروضات والاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات فالحركة الصاعدة للنار
طبعا وللحجر قسرا متفقتان في الماهية وجواز وجود فردين من ماهية واحدة في زمانين ظاهر
واذا اختلف المبدء والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل
بالشخص وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدء والمنتهى نوعا بل شخصا واما وحدة الحركة
بالشخص فلابد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك الا ان وحدة ما فيه اعني وحدته
الشخصية يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس ولذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان والمسافة
والجري مجراها واما وحدة المحرك فلا عبرة لها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك
بمحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته وهذه الحركة الصادرة عنهما واحدة بالوحدة الشخصية
متصلة اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة يوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد
بعضها الى محرك والبعض الى محرك آخر وليس التجزية فيها بالفعل كما ان الحركة الفلكية مع اتصالها
في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية واما وحدتها الجنسية
فلا تكون الا بوحدة ما فيه جنسا فالحركات الاينية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا الكمية و
الكيفية والحركة في الكم والكيف والوضع والاين اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل
والتكاثف جنس واحد والمعتبر هو الاتحاد في الجنس العالي **المبحث الثاني** اعلم ان الحركات
المختلفة الاجناس لا تتضاد بينها لانها قد تجتمع وان امتنع ذلك الاجتماع في شيء منها فليس لطبيعة
تلك الحركات بل لامر خارج عنها واما الحركات المتحدة بالجنس كالتسود والتبيض الواقعين
في الكيف والنمو والذبول المندرجين تحت الكم فقد تكون متضادة ولابد من ان يكون
التضاد في احد الامور التي تتعلق بها الحركة ولا يجوز ان يكون ذلك لاجل المتحرك لانه جسم

ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد فيه بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركتي
الحار والبارد الى اسفل وهاتان الحركتان متحدتان بالنوع واختلافهما في ان احدهما عرضي و
الآخر ذاتي لا يجعلهما مختلفتين ولا لاجل المحرك بهذا الوجه ولا لاجل الزمان اذ لا تضاد في
الزمان وايضا الزمان من عوارض الحركة فالتضاد فيه لو كان لم يورث التضاد في طبيعة
الحركة ولا لاجل ما فيه فان الذي فيه الحركة قد يكون متفقا والحركات متضادة فان المسافة
في الهبوط هي بعينها المسافة في الصعود وكذا الطريق من البياض الى السواد يمكن ان يكون هو بعينه
الطريق من السواد الى البياض فلم يبق الا ما منه وما اليه وتضادهما يوجب تضاد الحركات
فالحركات المتضادة هي التي تتقابل اطرافها وذلك يتصور على وجهين احدهما ان يكون
اطرافها متقابلة بالتضاد الحقيقي والثاني ان لا تتقابل في ماهيتها بل يعرض لها التقابل اما
اما من جهة الحركة بان يكون احد الطرفين عرض له انه مبدأ الحركة الواحدة والآخر عرض له انه
ينتهي تلك الحركة او من جهة الامور الخارجة عن الحركة بان يكون احد طرفي المسافة المتصلة بين
السماء والارض عرض له انه قريب من السماء والآخر عرض له انه بعيد عنه **المبحث الثالث**
اعلم انه يعرض للحركة كيفية متفاوتة بالشدة والضعف فتسمى باعتبار الشدة سرعة وباعتبار الضعف
بطوءا والسرعة كيفية يقطع بها المتحرك المسافة المساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في الزمان
الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر والبطوء كيفية يقطع بها المتحرك مسافة
مساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في الزمان الاطول والمسافة الاقصر في الزمان المساوي
او الاطول ليستا فصلين للحركة فان الحركة الواحدة تكون سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة
الى اخرى فهما عارضان للحركة لا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلافهما وايضا هما قابلان للاشتداد
والتنقص والفصول لا تقبلهما ثم سبب البطوء اما المعاوقة الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه او الداخلية
كثقل الجسم لا تخلل السكنات كما ظنه قوم والا لزم ان لا يقع الاحساس بشيء من الحركات سوى
حركة الفلك الاعظم الاستيعابها للسكنات ع. وبما عدد زيادة حركة الفلك الاعظم على تلك الحركات

فتكون قليلة مغمورة بسكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس كك لا يعلم ان الحركة الذاتية ان كان الاستبدال والانتقال قائما بالذى نعت بالحركة حقيقة كحركة السفينة او عرضية ان كان الاستبدال والانتقال قائما بغيره وينسب اليه لاجل علاقة له معه كحركة جالس السفينة والحركة الذاتية اما طبعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة للجسم اما ان تكون مستفادة من خارج كما فى صعود الحجر اولا تكون مستفادة من خارج فان لم تكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها شعور وارادة اولا يكون فان كان لها شعور يكون الحركة واقعة بالارادة فهى الحركة الارادية والمبدأ المحرك فى الحركة الارادية هى النفس الشاعرة المحركة بالارادة وهى قد تكون على وتيرة واحدة كحركات الافلاك وقد تكون على طرائق مختلفة كحركات الحيوانات وان لم يكن لها شعور وارادة ولكن الحركة لا تكون واقعة بالارادة فهى الحركة الطبيعية والمبدأ المحرك فى الحركة الطبيعية طبيعة الجسم عند مقارنة حالة غير طبعية لترد الطبيعة الجسم الى الحالة الطبيعية بالانتقال عنها مثلا اذا حصل المار فى مكان الهواء فطبيعته تقتضى العود الى الحالة الطبيعية وهى حصوله فى مكانه بالحركة اذ لوكان فى مكانه الطبعى لم يكن مقتضيا للحركة واذا وصل الجسم الى الحالة الطبيعية يقف فالطبيعة ليست علة للحركة بنفس ذاتها لكونها ثابتة والثابت لا يكون مقتضيا للغير الثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر آخر غير طبعى وبهذا ظهر ان الحركة الطبيعية لا تكون دورية اذ المطلوب بالطبع فيها الوصول الى الحالة الطبعية فهى تستدعى الهرب عن حالة منافرة والطلب لحالة ملائمة والحركة الدورية ليست كك اذ كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة تكون مهروبة عنها ولا يمكن ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ثم الحركة الطبيعية قد تكون على وتيرة واحدة كما فى حركة الحجر والنار وقد تكون على جهات مختلفة كنماء الشجر وما يقال ان الحركة الطبيعية لا تكون الا صاعدة او هابطة فانما هى فى البسائط العنصرية وان كانت مستفادة من خارج فهى الحركة القسرية وهى مستندة الى قوة فى المتحرك مستفادة من مبدء خارجى وتلك القوة تثبت فيه مدة الى ان يبطلها مصاكات

تتصل عليه مما يماسه ويتخرق . وكلما تضعف بذلك تستولي الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية
الى مكانه الطبعي ثم الحركة القسرية قد يكون خارجة عن الطبع فقط مثل تحريك الحجر جرا على
الارض وقد تكون مضادة للذي بالطبع كتحريك الحجر الى فوق وتسخين الماء والحركات المكانية
منها قد تكون بالدفع وقد تكون بالجذب واما الحمل فهو بالحركة العرضية اشبه والتدوير القسري
مركب من دفع وجذب والدحرجة ربما تكون عن سببين خارجين وربما تكون عن ميل طبيعي مع
دفع او جذب قسري والحركة بالعرض ان لا يلحق الشئ مفارقة اين او وضع او كم او كيف
بل عرض لشئ آخر وهذا الشئ مقارن لذلك الشئ مقارنة لازمة ثم ان هذا المتحرك اما قابل
للحركة بسبب كونه ذا وضع او كونه في مكان اولا اما الاول فمثاله في الاين المنقول في الصندوق
والقاعد في السفينة المتحركة وفي الوضع كما اذا توهمنا كرة في كرة وقد الصقت بمسامير او بغراء
فبحركة الكرة الخارجة وتغير نسبة اجزائها الى اجزاء المحيط بها بالذات تتغير نسبة اجزاء الكرة الداخلة
بالنسبة الى اجزاء الكرة المحيطة بالخارجة وان اعتبر وضع اجزاء الداخلة بالنسبة الى محيطها المماسة
لاجزائها فلا تكون الداخلة قد تبدل وضعها واما الثاني فمثاله ان يكون هذا المقارن غير جسم
بل صورة في هيولاه او عرضا في الجسم فيصير له بسبب الجسم جهة تختص بها الاشارة الواقعة الى
ذاته فاذا تحرك الجسم وحصل في مكان آخر تبدلت الاشارة الى ذلك المقارن بالعرض
واذا فرغ المص من مبحث الحركة شرع في مبحث الزمان الذي هو من عوارض الحركة فقال

فصل في الزمان اعلم انهم اختلفوا في الزمان كاختلافهم في المكان فمنهم من نفى وجوده
راسا زعما منه ان الزمان ينقسم الى ماض ومستقبل وكلاهما معدومان والحاضر ليس بزمان والا لكان
بعض منه متقدما وبعض آخر متاخرا فلم يكن حاضرا وبعبارة اخرى لو كان الزمان موجودا لكان
الحاضر موجودا والا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الزمان منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل
والماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما يحضر واذا لم يكن الحاضر موجودا فلا ماضي ولا مستقبل مع ان المفروض
وجود الزمان ووجود الزمان الحاضر محال لانه اما ان يكون منقسما او غير منقسم والاول باطل لانه ح

اما ان يكون تدريجا وهو محال بالبداهة او دفعة فيكون بعض اجزاء الحاضر منقضيا فلا يكون
ما فرض حاضرا حاضرا وعلى الثاني يجري الكلام في الجزء الثاني الذي ينقضي وكذا في
الثالث والرابع الى ما لا نهاية له فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية وهو منطبق على
الحركة وهي على المسافة فيلزم تركب الجسم من اجزاء غير متجزية والجواب انه ان اريد بكون
الماضي والمستقبل معدومين انهما معدومان مطلقا فهو باطل وان اريد انهما معدومان في
الآن فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون الزمان موجودا اذ الوجود مطلقا اعم من الوجود في الآن
والزمان فهما موجودان في نفس الامر وان لم يكونا موجودين في الآن او الزمان ولا يلزم من
انتفاء الخاص انتفاء العام ومنهم من جعل له وجودا في التوهم لا في الخارج لانه لو كان موجودا فاما
ان يكون موجودا في الآن او في الزمان وكلاهما محال والجواب ان الوجود المتصل في الآن ليس
للزمان الا في التوهم والوجود المطلق المقابل للعدم المطلق ثابت له في الاعيان اذ لا يصدق
انه ليس بين طرفي المسافة مقدار امكان الحركة على حد من السرعة والاختيار في كذبه واذا كان
هذا السلب كاذبا صدق مقابله وهو ان الامكان المذكور موجود في الاعيان ولا يكفي في
صدق هذا الايجاب وجود الامكان المذكور في الاذهان لم يتوهم احد كان هذا الصدق حاصلا
نعم وجود الزمان يشبه ان يكون اضعف انحاء الوجودات وبالجملة ان اريد نفي وجوده ونفي وجوده
على سبيل التحصيل كان ذلك حقا لانه ليس له البتة وجود كذلك في الاعيان بل في الاذهان و
ان اريد نفي الوجود يعني مطلقا كان باطلا وقولهم ان الزمان لو كان موجودا لكان موجودا في
آن او في زمان مما لا ينبغي ان يلتفت اليه فان الزمان موجود لا في آن ولا في زمان ولا في شيء
بل هو موجود مطلقا فان نقض انه ليس موجودا هو انه موجود لا انه موجود في آن او زمان فلا يلزم
من نفي الخاص نفي العام وهل هذا الا كما يقال المكان غير موجود والا كان موجودا في مكان
او في حد مكان وليس يجب من عدم كون المكان موجودا في مكان او في حد مكان ان لا يكون
المكان في نفسه موجودا بل المكان في نفسه موجود فمن الاشياء ما ليس بموجود في مكان ومنها

ما ليس بموجود في زمان والمكان من القسم الاول والزمان من القسم الثاني ومن جعل له وجودًا
في الاعيان منهم من قال انه ليس امرًا واحدًا بل امور حادثة اختيرت لان ينسب اليها امور
اخرى بالحصول معها فيكون الاولى اوقاتًا للاخرى والزمان هو مجموع اوقات كحضور زيد مع طلوع
الشمس وتفصيله ان الزمان انما يعرف بمعرفة الاوقات وليس الوقت الا ما يوجبه الموقت
وهو ان يعين مبهم بعارض يعرض فيقول مثلا يكون كذا بعد يومين معناه انه يكون مع طلوع
الشمس بعد طلوعين فيكون الوقت طلوع الشمس ولو جعل بدله قدوم زيد يصلح صلوح طلوع الشمس
الا ان طلوع الشمس لما كان اعم واعرف اختير ذلك وما يجري مجراه للتوقيت ولو كان قدوم
زيد معلومًا معروفًا وطلوع الشمس غير معروف ليقدر الطلوع بالقدوم فالزمان عندهم جملة امور هي
اوقات موقتة ومنهم من توهم انه جوهر مجرد واجب لذاته زعمًا منه ان عدمه ممتنع لذاته وكل ما يمتنع
عدمه فهو واجب لذاته ولم يفهم ان الواجب يمتنع عدمه مطلقًا وههنا ليس كذلك بل الممتنع عدمه
قبل وجوده او بعد وجوده والمفروض انه لا يوجد زمان اصلا فلا يلزم محال ومنهم من قال انه الفلك
الاعظم لان الزمان محيط بالكل والفلك محيط بالكل وهذا استدلال من موجبتين في الشكل الثاني
ولو استدل بالشكل الثالث بان كل شيء في الزمان وكل شيء في الفلك فينتج ان بعض ما في
الزمان موجود في الفلك مع ان الكبرى كاذبة فان الفلك شيء وليس في الفلك وذهب
البعض الى انه حركة الفلك الاعظم والبعض الى انه نفس الحركة والحق ان الحركة ليس زمانًا لانه
قد يكون حركة اسرع من حركة وحركة ابطأ من حركة ولا يكون زمان اسرع من زمان وابطأ
منه بل اقصر واطول ويصح المعية في الحركات دون الازمنة وحركتان مختلفتان توجدان في
زمان واحد فان قيل الحركة منقسمة الى ماضية ومستقبلة وهذا الانقسام مختص بالزمان قيل كثيرًا
ما ليس بزمان يتصف بالمضي والاستقبال نعم الانقسام اليها لذاته لا يكون الا للزمان والحركة
ليس بانقسامها اليها لذاته وذهب المشاؤن الى انه كم متصل غير قار مقدار للحركة واستدل عليه

المصنف بقوله اذا فرضنا حركة واقعة في مسافة على مقدار معين من السرعة والبطء

معها حركة اخرى بطأ متماد تفقتا فى الاخذ والترك وجدت البطية قاطعة لمسافة
اقل من مسافة السريعة والسريعة قاطعة لمسافة اكثر منها ولكن فيه ان يقطع البطية
مسافة السريعة ولتقطع السريعة مسافة البطية فى شطر منه من دون استيعابه واذا كان كك
كان بين اخذ سريعة وتركها امكان يسع قطع مسافة معينة لسرعة معينة وقطع مسافة
اقل منها ببطء معين اعلم ان المراد من الامكان ههنا ليس معناه الحقيقى بل المراد منه امر يقع فيه
الحركات وحده كالامكان ليس نفس الحركة ولا سرعتها او بطؤها ولا المسافة او مقدارها ولا المتحرك
او مقداره اذ هو امر واحد اتفقت فيه الحركات المتعددة والمختلفة بالسرعة والبطؤ الواقعة فى
مسافات متفاوتة والانة متحركات متباينة فهو مغاير لهذه الامور ثم انه قابل للزيادة
والنقصان اذ يقع انصاف الحركات فى نصفه واثلاثها فى ثلثه وهكذا وغير ثابت اذ لا يوجد
اجزاؤه مقابل الاجزاء المفروضة فيه غير مجتمعة اذ لو اجتمعت اجزاؤه لاجتمعت اجزاء الحركات
الواقعة فيه فهذا امكان مقدار غير ثابت وهو المعنى من الزمان واذا ثبت انه قابل للانقسام
الى الاجزاء فهو اما مقدار او ذو مقدار فان كان مقدارا ثبت المطلوب وان كان ذا مقدار فذلك
المقدار هو المتسع للذى كالامنافيه وهو اما ان يكون مقدار المسافة او المتحرك لكنه ليس مقدار المسافة
والا لكانت المتساويات فى المسافة متساوية فى هذا المقدار ايضا لكن الامر ليس كك ولا جائز ان
يكون مقدار المتحرك ايضا والا لكان المتحرك الاكبر اعظم فى هذا المقدار مع انه ليس كك فهو اذن
مقدار الحركة لانه قد ثبت انه مقدار وليس مقدار الجسم فلابد وان يكون مقدار الهيأة
فيه وحينئذ لا يخلو اما ان يكون مقدار الهيأة قارة من هيأت الجسم او مقدار الهيأة
غير قارة لا سبيل الى الاول لان الزمان غير قار وما لا يكون ثابتا لا يكون مقدار الهيأة
قارة اذ يستحيل قرار الشئ بمعنى كونه مجتمع الاجزاء بدون قرار مقداره فهو مقدار الهيأة غير قارة و
كل هيأة غير قارة سوى الزمان فهى الحركة فالزمان مقدار الحركة وهو المطلوب فلا يلزم كون
الزمان حركة ولا كونه مقدار النفسه كما ظن واعلم ان الحركة وان كانت منقسمة الى متقدمة ومتأخرة

باعتبار المسافة المتقدمة والمتاخرة لكن التقدم والتاخر الذين للحركة مغايران للتقدم والتاخر
اللاحقين لها بسبب المسافة اذ يجوز فى المسافة ان يصير المتقدمة منها متاخرة وبالعكس و
لا يجوز ذلك فى الحركة فللتقدم والتاخر الذين فى الحركة خاصية ليس لها اذا كانا فى المسافة
فالحركة يلحقها عدد من حيث لها فى المسافة تقدم وتاخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة
والزمان مقدار الحركة ما دامت متصلة وعددها اذا انفصلت الى متقدمة ومتاخرة بسبب انقسام
المسافة لا بانقسام الزمان ثم ان الزمان هو الذى بذاته مقدار التقدم والتاخر الذين لا يجامع المتقدم
مع المتاخر بخلاف سائر انحاء التقدم والتاخر فانه يجوز فيها اجتماع القبل مع البعد فهذه القبلية و
البعدية تكون بالذات فى الزمان وفى سائر الاشياء بواسطة فما طابق منها جزءا منه هو قبل
يقال انه قبل وما طابق منها جزءا منه هو بعد يقال انه بعد ولا تكون هذه الاشياء الا ذوات التغير
لان ما لا تغير فيه فلا فائت فيه ولا لاحق وهذا الشئ لا يكون التقدم والتاخر فيه لاجل شئ آخر
والا لم يكن قبل وبعد لذاته بل بواسطة الغير فيكون ذلك الغير هو الزمان فظهر ان المقدار المذكور هو
بعينه الشئ الذى هو بذاته منقسم الى القبل والبعد ولا نعنى قبل لا بالاضافة بل نعنى ان الزمان
يلزمه هذه الاضافة بذاته ويلزم باقى الاشياء بسبب الزمان ويستحيل فى الزمان ان يصير
قبل بعدا او مع بخلاف سائر الاشياء فانه لا يستحيل فيها ذلك فان تلك الاشياء تارة توجد وهو
قبل وتارة توجد وهو مع وتارة توجد وهو بعد وهى تلك الاشياء فالمعروض للقبلية والبعدية
بالذات هو المسمى بالزمان واذا ثبت اتصال الزمان وكونه مقدارا للحركة فلا بد له فصل متوهم
وهو الذى يسمى بالآن ومحصل ما قال الشيخ فى طبعيات الشفاء فى بيانه ان هذا الامر المتوهم
الفاصل المسمى بالآن ليس موجودا بالفعل البتة ولا يقطع اتصال الزمان بل وجوده انما هو على
ان يتوهمه الوهم واصلا فى المستقيم الامتداد وهذا الوصل لا يكون موجودا بالفعل فى المستقيم الامتداد
الا لكان هناك واصلات غير متناهية بل انما يكون لو قطع الزمان ضربا من القطع ومحال ان
يقطع اتصال الزمان فالزمان لا يكون له آن بالفعل موجودا بالقياس الى نفسه بل بالقسمة

القريبة من المستقبل بمقدار الزمان فيها ان يفرض فيه الآن واما ان يفرض فارض او يحدث فاصل
الحركة حدا مشتركا غير منقسم كبد و طلوع او غروب او غير ذلك وليس ذلك في الحقيقة احداث
شيء في ذات الزمان بل نسبة الى الحركات كانفصال اجزاء الجسم بموازاة او مماسة او
فرض فارض وهذا الآن اذا حصل بهذه النسبة فليس هو الا في جميع زمان بعده وهذا هو الآن
المعروف بالماضي والمستقبل وقد يتوهم آن آخر على صفة اخرى فكما ان طرف المتحرك كنقطة
ما يرسم بسيلانه وحركته خطا ثم يفرض في ذلك الخط نقطة لا الفاصلة الراسمة الا بالتوهم
فيه والحاصلة بين ابعاده كذلك يشبه ان يكون في الزمان وفي الحركة بمعنى القطع امر كذلك وشيء
كالنقطة الداخلة في الخط التي لم تفعله وذلك انه يتوهم منتقل وجد من المسافة والزمان
والمنتقل لقيل نقلة متصلة على مسافة متصلة وزمان متصل وكون المنتقل هو طرف غير منقسم
فحال سيلانه انما هو لمسابقة نقطة من المسافة وآن من الزمان فيكون معه من الزمان الآن
ومن الشيء الحركة التوسطية ومن المسافة نقطة او ليقوم مقامها وكما ان لكل من هذه نهاية كذلك
المنتقل اليه نهاية لنفسه من حيث انه منتقل كانه شيء ممتد من المبدأ الى المنتهى وذاته الموجودة حد
ونهاية لنفسه من حيث انتقل الى هذا الحد وامتد اليه ونقول ايضا ان الزمان مبدع لا بداية

له ولا نهاية له لانه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعدية
وكل قبلية لا توجد مع البعدية فهي زمانية بيانه ان بعض الاشياء يكون قبل بعض بحيث
لا يجتمع القبل مع البعد وجودا وليس معروض هذا النحو من القبلية والبعدية بالذات نفس ذات
الحوادث لان ذات الحق مرة توجد مع ذات السابق فينتفي عنها وصف القبلية والبعدية
ولا نفس العدم للتاخر لان العدم كما كان قبل يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه يكون
قبل وبعد ومع فاذن هناك شيء آخر اجزاؤه بانفسها معروضة للقبلية والبعدية بالذات لاستحالة
التسلسل ويجب ان يكون هذا الامر متصلا في حد ذاته اذ لو فرض متحرك يقطع مسافة يكون بين
ابتداء حركته وانتهائها قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة

فاستبان ان ہذہ القبلیات والبعدیات متعلقة اتصال المسافة والحرکة ولمثل ہذا المتصل لا یکون مؤلفا من اجزاء لا تتجزی فثبت ان معروض القبلیة والبعدیة اللتین لا یجامع احدہما الاخرے امر متجدد متصرم علی الاتصال بحیث یستحیل انفکاک التجدد والتصرم عنہ وجزء منہ قبل لذاتہ وجزء آخر بعد لذاتہ وہو المعنی بالزمان وبعد تمہید ذلک نقول لو کان الزمان حادثا لوجودہ بدایة لکان عدمہ قبل وجودہ قبلیة لا یجتمع القبل مع البعد فیکون قبل الزمان زمان او مثل ہذہ القبلیة زمانیة فیکون عدمہ فی زمان سابق علے وجودہ فیلزم ان یکون وجودہ مع عدمہ

ولو کان لہ نہایة لکان عدمہ بعد وجودہ بعدیة لا توجد مع القبلیة فتکون بعد الزمان زمان او مثل ہذہ البعدیة زمانیة فیکون عدمہ فی زمان لاحق فیلزم اجتماع عدمہ مع وجودہ فظہر انہ یلزم من فرض وجود الزمان بعد العدم او قبلہ وجودہ حال عدمہ وہو محال ولا یلزم منہ کونہ واجب الوجود لان الواجب ما یمتنع عدمہ مطلقا والزمان انما یمتنع عدمہ قبل وجودہ او بعد وجودہ والا عدمہ مطلقا فلیس بممتنع وامتناع الخاص لا یستلزم امتناع العام واعلم انہ قال الامام الرازی لا فرق بین تقدم عدم الحادث علے وجودہ وبین تقدم بعض اجزاء الزمان علی بعض فیلزم من بیانکم ان یکون للزمان زمان وان قیل ان الزمان منقض لذاتہ فحقیقتہ لذاتہا تقتضی ان یکون بعض اجزائہا قبل بعض وسائر الاشیاء لیست کذلک فلا تکون قبل وبعد لذواتہا یقال ان اجزاء الزمان اما متساویة فی الماہیة او مختلفة علے الاول استحال ان یکون بعضہا متقدما لذاتہ وبعضہا متاخرا لذاتہ وعلی الثانی لا یکون الزمان متصلا واحدا بل مشتملا علی اجزاء بالفعل وایضا لما جاز وجود قبلیة وبعدیة لا توجدان معا فی جزئین من الزمان من غیر زمان یغایرہما فلم لا یجوز کون العدم قبل وجود الحادث من غیر زمان یغایرہما واجاب عنہ المحقق الطوسی بان الزمان لیس لہ ماہیة غیر اتصال الانقضاء والتجدد وذلک الاتصال لا یتجزی الا فی الوہم فلیس لہ اجزاء بالفعل ولیس فیہ تقدم وتاخر قبل التجزیة ثم اذا فرض لہ اجزاء فالتقدم والتاخر لیسا لعارضین یعرضان للاجزاء ولیس للاجزاء سببہا متقدما

ومتأخر بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء
المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر للاجزاء لذاتها واما الحقيقة
غير الزمان فالاستقرار وقرار لها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما تصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضه لها
له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم
وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متأخر عن امس لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى
هذا التأخر واما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما ليصير متقدما واما
المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد
لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان وهي متى ذلك الشيء والاخرى
تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج
في الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه وهذا زيادة تلخيص لما ذكره
في شرح الهداية السعيدية

الفن الثاني في الفلكيات وفيه ثمانية فصول

فصل

في اثبات كون الفلك مستديرا وبيانه ان ههنا جهتين لا يتبدلان لان احدهما فوق
والاخرى تحت الجهة طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة وهي وان كانت بفعل المشير في
تحصيل الامتداد لا نفسه لكنها تتعلق على الامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى المشار اليه والجهات و
ان كانت غير متناهية لان الجهات اطراف الامتدادات واطرافها غير متناهية فتنحصر في
عدد لكن المشهور ان الجهات ست اما باعتبار جهات الانسان من قامته وجنبيه وظهره وبطنه
واما باعتبار ان ابعاد الجسم ثلثة ولكل بعد طرفان فلكل جسم ست جهات اثنتان منها طرفا الامتداد
الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت والفوق ما يلي رأسه
بحسب الطبع والتحت ما يلي قدمه بحسب الطبع واثنتان منها طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار
عرض قامته باليمين والشمال واليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله و
اثنتان طرفا الامتداد العمقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته قداما وخلفا والقدام ما يلي وجهه والخلف

ما يقابله واما في الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلي ظهرها والسفل ما يلي بطنها والقدام ما يلي راسها والخلف ما يلي ذنبها وهكذا يستعمل هذه الجهات في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة كالافلاك ثم الجهات الست تنقسم الى ما يتبدل بالفرض وهو اليمين والشمال والقدام والخلف وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب يصير ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وقسم لا يتبدل وهو الفوق والتحت فانها لا يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي قدمه تحتا بل صار راسه من تحت وقدمه من فوق والفوق والتحت بحالها والمراد من اعتبار الراس والقدم بالطبع فلو فرض قيام شخصين على طرفي قطر من الارض لا يكون الطرف الآخر من قطرها ما يلي القدم بالطبع وتفصيله ان لراس كل شخص نسبة طبعية مع الجهة والنسبة الطبعية التي لراس كل شخص مع الجهة ليس هي النسبة الطبعية لقدم الشخص الآخر معها والا لكان قدم الشخص الآخر لو فرض حيث راس الشخص الاول على النسبة الطبعية وليس كذلك فلا يكون نسبة راس شخص الى ما يحاذي راسه كنسبة قدم الشخص الآخر اليه فلا يرد ما قال الامام الرازي انه اذا كان المراد من الفوق والتحت ما يلي راس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالفرض لان الشخصين القائمين على طرفي قطر من الارض راس كل منهما وقدمه على النحو الطبعي مع ان الجانب الذي يلي قدم كل منهما هو الجانب الذي يلي راس الآخر اذ الامتداد الخارج من قدم كل منهما يذهب الى راس الآخر فيكون فوق كل منهما تحته بالقياس الى الآخر وكل واحدة منهما

اي من الفوق والتحت موجودة ذات وضع غير منقسمة في امتداد ما اخذ الحركة

اي في امتداد ما خذ ويقع فيه الحركة ومتى كان كذلك كان الفلك مستديرا اما انهما اي الجهة

موجودة ذات وضع لانها لو لم تكن كذلك لما امكنت الاشارة اليها اذ كل ما لا يكون ذات وضع لا يقبل الاشارة الحسية ضرورة ان المجردات عن الوضع لا يقبلها ولما امكن اتجاه المتحرك اليها اذ من المستحيل ان يتجه المتحرك الى ما لا حظ له من الوجود مع ان الجهة مقصد المتحرك بالوصول اليها

اذا القرب منها واما اذا كان غير منقسمة فى امتداد ما خذ الحركة لانها لو انقسمت ووصل
المتحرك الى اقرب الجزئين من الجهة فان سكن فلا يكون ابعد الجزئين من الجهة وان لم يسكن
بل تحرك فاما ان يتحرك عن المقصد او الى المقصد فان تحرك عن المقصد لم يكن ابعد الجزئين
من الجهة وان تحرك الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين من الجهة فتحقق ان الجهة موجودة ذات
وضع غير منقسمة واذا ثبت هذا فنقول تحدد الجهات ليس فى خلاء لاستحالته ولو كان الخلاء
ممكنا فلا يمكن تحدد جهتى الفوق والتحت فيه اذ على تقدير عدم تناهيه لا يكون فيه تحدد جهة يكون
جهة والحدود والمفروضة فيه لا امتياز لبعضها عن بعض وعلى تقدير كونه متناهيا انما ينتهى الى ملاء فتحدد
الجهة ان كان بطرف ذلك الملاء لم يكن فى الخلاء وان كان فى الخلاء بالطرف ذلك الملاء
لم يمكن تحددها فلا فى ملاء متشابه لانها ما دامت الجهات مختلفتين بالطبع يعنى لو كان تحدد جهتى
الفوق والتحت فى ملاء فاما ان يكون تحددهما فى ملاء بسيط متشابه القوام غير متناه وهذا محال اذ
ليس فيه حدود بالفعل والحدود المفروضة فيه لا يخالف بعضها بعضا فكيف يمكن تحدد الجهتين
المختلفتين بالطبع فيه واما ان يكون فى ملاء بسيط متشابه متناه ولا يمكن ان يكون تحددهما
فى نحته لان الحدود المفروضة فيه متشابهة لا يخالف بعضها بعضا بالطبع فلا يكون بعضها
مطلوبة لبعض الاجسام كالنار والهواء مثلا والاخرى متروكة لذلك البعض مطلوبة لبعض
آخر فلا يمكن تحدد الجهتين المختلفتين بالطبع فيه فاذن تحدد الجهات فى اطراف ونهايات
عن الملاء المتشابه ومتى كان كك كان تحددها بجسم كرى لان تحددها اما ان يكون بجسم
واحد او اكثر وان كان بجسم واحد وجب ان يكون ذلك الجسم واحد كريا لان الجسم الذى
ليس بكرى لا يتحدد به تحدد تسلسل يعنى ان الجسم الكرى يحدد جهتين مختلفتين احدهما غاية البعد
عن الاخرى اعنى الفوق والتحت واما الجسم الغير الكرى فلا يحدد جهتين مختلفتين بالطبع لانه
وان فرض انه يحدد جهة القرب اعنى الفوق لكنه لا يمكن ان يحدد جهة البعد اعنى التحت
لان جهة السفل غاية البعد من جهة الفوق ولا لتبدلت جهة السفل بالنسبة الى ما هو ابعد منه

تقصير فوقاً بالقياس اليه مع ان الكلام في الفوق والتحت الحقيقيين الفوق بهذا المعنى هو الفوق الذي لا فوق فوقه والتحت هو التحت الذي لا تحت تحته وبالجملة الجسم الذي ليس بكرى

لا يتحدد به جهتان مختلفتان بالطبع لانه وان تحدد به جهة القرب ولكن لا يتحدد به غاية البعد لان غاية البعد لا يخلو اما ان يكون خارجاً عن ذلك الجسم او داخلا فيه على الاول عدم تحدد غاية البعد بذلك الجسم ظاهر اذ كل خارج يفرض انه البعد عنه يمكن ان يكون البعد عنه وعلى الثاني لا يكون حد من البعد الداخل فيه غاية البعد من المحيط فان كل نقطة تفرض في الجسم الغير الكرى وان كان غاية البعد عن حد لا يكون غاية البعد عن حد آخر فلا يحدد به جهة السفل فلا يكون جهة التحت لانها غاية البعد عن جهة الفوق واما الجسم الكرى فانه يحدد جهة القرب بمحيطه وجهة البعد بمركزه والمركز غاية البعد عن المحيط ان كان تحدد الجهات باجسام متعددة وجب ان

يحيط بعضها ببعض والا لم يتعين بها غاية البعد ما هو ابعد عن بعض فهو اقرب من

الآخر في بعض الجهات وكلما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع بل يكون غاية القرب عن الآخر وتفصيله ان تحدد الجهات لو كان باجسام متعددة وجب ان يحيط بعضها ببعض اذ لو كانت متباينة في الوضع بان لا يكون بعضها محيطا بالبعض فاما ان يكون تحدد الجهات بمجموعها او بكل منها او يكون تحدد الفوق بواحد وتحدد التحت بآخر والشقوق باسرها باطلة اما بطلان الاول فلقد بينه المص واما بطلان الثاني فلانه يستلزم كون الفوق والتحت متعدداً فيكون ان جهتين اعتباريتين لا حقيقتين واما بطلان الثالث فلان جهة الفوق مقابلة لجهة التحت بحيث اي بعد يفرض من جهة الفوق في جانب ينتهي الى الجهة الاخرى التي هي بالتحت وبالعكس ولا يمكن ذلك على تقدير كون جهة الفوق متحددة بجسم وجهة التحت متحددة بجسم آخر لاحتمال وقوعه في سمت غير الامتداد الواصل بينهما فلا تكون الجهتان متحددتين لان احدى الجهتين يجب ان يكون على غاية البعد من الجهة الاخرى بحيث لا يتصور البعد منها واذا لم يكن احدى الجهتين محيطا بالاخرى لا يكون على غاية البعد من الآخرى لان البعد

من احدهما ذهب الى انه يجب ان يكون بعضها محيطا بالآخر ويكون الجسم المحيط بالكل
المحدد للجهات ويكون سائر الاجسام المحاطة لغوا وحشوا في التحديد فحصل المطلوب وتحصيل الكلام
في هذا المرام ان جهتي الفوق والتحت موجودتان متمايزتان بالطبع فتعينهما وتحددهما اما في خلاء وهو
محال او في ملاء غير متناه وهو ايضا محال لعدم تمايز اجزائه وحدوده بالطبع او في ملاء متناه فاما ان
يكون تحددهما في ثخنه وهو ايضا محال لان الحدود المفروضة فيه متشابهة لا تخالف بعضها
بعضا بالطبع او باطرافه ونهاياته فاما ان يكون بجسم واحد غير كري وهو ايضا محال لان الجسم الغير
الكري لا يمكن ان يحدد الجهتين المتغايرتين بالطبع او بجسم كري فيكون ذلك الجسم محددا لاحد
الجهتين بالمحيط وللاخرى بالمركز او باجسام محيطة بعضها ببعض او الاجسام المتباينة لا يمكن ان تحدد
الجهتين المذكورتين والمحاط لغو وحشو في التحديد فالمحدد هو المحيط ولا بد ان يكون كريا اذ غير
الكري لا يمكن ان يحدد الجهتين فثبت وجود جسم كري محدد لجهة الفوق بمحيطه وجهة التحت
بمركزه وبهذا ظهر انه ليس فوقه جسم آخر لانه غاية الامتدادات فلا مكان له فتعين وضعه بالحركة
الاجسام وانما يتعين لغيره من الاجسام الوضع والموضع به ولكونه محيطا بكل الاجسام التي هي
ذوات الجهات يكون متقدما عليها لا من حيث انها اجسام لان الجسم لا يكون علة فاعلية للجسم
لما سيجيء في العلم الالهي ان الحاوي لا يكون علة للمحوي بل من حيث انها ذوات الجهة فح يمكن
ان يكون متقدما عليها بالعلية فيكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويمكن ان يكون متقدما
عليها بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث
ارتفاع الجهة ضرورة ارتفاع المعلول بارتفاع العلة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من
حيث هو محدد وليس المراد بالتقدم الطبعي الا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتاخر
من غير عكس كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات ١٢ لما فرغ المصنف من اثبات الفلك المحدد
للجهات اراد ان يبين احكامه وعقد لذلك فصولا **فصل في ان الفلك بسيط**
البسيط قد يطلق على ما لا جزء له اصلا لا وجودا ولا فرضا كالباري تعالى وقد يطلق على ما

ما يكون اجزاؤه المقارنة مساوية له في الحد والاسم كالماء فان كل جزء من الماء ماء
الفلك ليس بسيطا بهذين المعنيين اما الاول فظاهر واما الثاني فلان جزء الفلك اذ
ليس مستديرا ليس فلكا وقد يطلق على ما لا يكون اجزاؤه متباينة بحسب الوضع
مختلفة بحسب الطبيعة والفلك بسيط بهذا المعنى كما قال اي لم يتركب من اجسام
مختلفة الطبائع لانه لا يقبل الحركة المستقيمة اي الاينية ومتى كان كذلك كان
بسيطا اما انه لا يقبل الحركة المستقيمة فلان ما يقبل الحركة المستقيمة فانه متجه الى
جهة وتارك لجهة اخرى وكل ما هذا شانه اي كل ما يكون متجها الى جهة وتاركا لجهة
اخرى فالجهات متحددة قبله والفلك ليس كذلك بل يتحدد به الجهات فلا يكون قابلا
للحركة المستقيمة اذ قبول الحركة الاينية للجسم موقوف على وجود الجهة وتحددها بجسم آخر و
على تقدير عدم الجهة وعدم تحددها بجسم تكون الحركة الاينية مستحيلة فلا يرد انه لا يلزم من
ذلك الا تحدد الجهات قبل حركته ولا استحالة فيه انما المحال تحدد الجهات قبل وجوده و
متى كان كذلك وجب ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا فاما ان يكون كل واحد من
اجزائه البسيطة على شكل طبعي او قسري او بعضها على شكل طبعي وبعضها على شكل قسري
لا سبيل الى الاول والا لكان كل واحد منها كرويا لان الشكل الطبعي للبسيط هو الكرة
لما سبق ان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والقابل واحد والفاعل الواحد في القابل
الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا متشابها وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة واورد عليه
بان هذا منقوض بشكل الكرة المجوفة الصادرة عن الطبيعة البسيطة اذ يوجد فيها اختلاف
سطحين واجيب عنه بان حقيقة كل من العناصر والافلاك تقتضي لذاتها مكانا نوعيا
ووضعا مخصوصا وهيولى كل منها ايضا لا تقبل الا مقدارا معينا فالطبيعة اقتضت اولا
في مادة كل منها مقدارا معينا ثم اقتضت شكلا يكون ذلك الشكل ابسط الاشكال
المتصورة في حق ذلك الجسم من سائر الاشكال فحصول الاختلاف ليس مقتضى الطبيعة بالذات

بل بالعرض ولو كان كل واحد منها كرة لا يتحصل منه شيء متصل من جميع الجوانب
متصل الاجزاء اذ الفلك حينئذ يكون عبارة عن عدة كرات متلاقية بينها فرج
فلا يحصل منها شيء واحد كري متصل الاجزاء فلا يتحدد به جهة الفوق والتحت ويلزم الخلاء بين
فرج تلك الكرات ولا سبيل الى الثاني والثالث لانه لو لم يكن كل واحد منها
او بعض منها كرة فيكون طالبا للشكل الطبيعي الذي هو الكرة فيكون قابلا للحركة
المستقيمة ضرورة وان تبدل الاشكال لا يمكن ان يحصل بدون الحركة الاينية فلا تكون
الجهات متحددة بها فلا يكون المركب منها محددا للجهات هف فثبت ان المحدد بسيط
وهو المطلوب **فصل** في ان الفلك قابل للحركة المستديرة لان كل جزء من اجزائه المفروضة
لا يختص بما يقتضي حصول وضع معين ومحاذاة معينة بالقياس الى ما في جوفه لتساوي
الاجزاء في الطبيعة اذ لو لم تكن الاجزاء متساوية في الطبيعة لكانت ذوات طبائع شتى القوة مقتضية
لوضع معين ومحاذاة معينة فلا يكون الفلك بسيطا مع انه قد ثبت بساطته واذا ثبت ان
كل جزء منه لا يختص بوضع معين ومحاذاة معينة وان نسبة كل جزء منها الى جميع الاوضاع
على السواء فكل جزء يمكن ان يزول عن وضعه ويصل الى وضع جزء آخر وما ذلك الا بالحركة
اذ لا يمكن ذلك الا بانتقال الاجزاء ولما امتنعت الحركة المستقيمة على الاجزاء تعينت
المستديرة وهو المطلوب واعترض عليه في المواقف وغيره بانه لو كان الفلك قابلا للحركة
المستديرة لكانت حركته الى جانب معين لامتناع الحركة الى جميع الجوانب وحركته الى جانب معين
مع تساوي نسبته الى جميع الجوانب ترجيح بلا مرجح وايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلابد
هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر يرسمها
النقط المفروضة فيما بينها حولها بحركات مختلفة بالسرعة والبطوء اختلافا عظيما مع استواء جميع
النقط المفروضة في ذلك البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ويرسم الدائرة الصغيرة او الكبيرة
بالحركة البطيئة او السريعة فهذه ترجيح بلا مرجح واجيب بان مادة كل فلك من الافلاك لا تقبل

الا الحركة المخصوصة الى الجهة المعينة ويمكن ان يقال ان العناية بالسافلات لا تتاتى الا
بهذا النحو من الحركة وتعين الامور المذكورة من توابع تعين الحركة فلا ترجيح بلا مرجح فتامل
جداً واعلم انه قد زعم قوم من قدماء الفلاسفة ان السبب في الحركة الفلك على الاستدارة تركبه
من نار وارض والنار بخفتها تقتضي الحركة الى فوق والارض بثقلها تقتضي الحركة الى تحت وتضاد
ميلهما اوجب ان يتحرك الفلك على الاستدارة كما في السبيكة المذابة وزيفه الشيخ في الشفاء بما حاصله
انه لو كان كذلك لكانت الحركة للافلاك فيما بين جهتي العلو والسفل لا حول الوسط وما يتحرك عن
الوسط واليه كيف يتحرك حوله بحيث يكون نسبته الى المتحرك عنه والمتحرك اليه واحدة وايضاً
النار التي في جوهر الافلاك تطلب بصعودها اي جهة واي غاية ولا جهة قبل الجسم المستدير

الحركة ونقول ايضاً يجب ان يكون فيه مبدء ميل مستقيم يتحرك به الميل حالة في الجسم تقتضيه
الطبيعة بتوسطه الحركة لو لم يمنع مانع وسبب احتياج الحركة الى الميل ان الحركة تختلف
بالشدة والضعف والطبيعة لا تختلف بها فلا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات
بل بتوسط امر يقبل الشدة والضعف ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن حد ما من
السرعة والبطوء وكانت الطبيعة التي هي مبدء الحركة غير قابلة للشدة والضعف اذ نسبتها
الى جميع الحركات على السوية فصدور حركة معينة عنها دون اعداها ممتنع لعدم الا ولوية
فلا بد من امر متوسط بين الطبيعة والحركة قابل للشدة والضعف بحسب اختلافات الجسم
في المقدار اعني الكبر والصغر او في الكيف كما في التخلخل والتكاثف او في الوضع كما في
الاندماج والانتفاش او بحسب امور خارجة عن الجسم كرقة القوام وغلظه وذلك الامر
هو المسمى بالميل وهو امر محسوس في حالة الحركة وعدمها اما الاول فكما اذا تحرك الحجر الى
اسفل ولاقاه اليد في مسافة حركته فيؤثر فيه واما الثاني فكما يحس من الزق المنفوخ اذا
حبس تحت الماء باليد والحجر المسكن على اليد والا اي وان لم يكن فيه مبدء ميل مستدير لما

ان قابلاً للحركة المستديرة لكن التالي كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو لم يكن

ن مبدء اي في حقيقته مبدء ميل مستديرا قبل الميل المستدير من خارج فذلك

فيه ميل مستديرا صلا فيمتنع ان يتحرك قسرا على الاستدارة اعلم ان الجسم الذي ليس فيه مبدء
ميل لا يمكن ان يتحرك بالقسر فسبيل كل جسم يمكن ان يتحرك حتى بالاستدارة او الاستقامة يجب
ان يكون فيه مبدء ميل طباعي معاوق للميل القسري والا لم يتعين مرتبة من مراتب السرعة
والبطوء اذ لا يمكن وجود الحركة بدون تحدد حد من مراتب السرعة والبطوء والطبيعة
وكذا القاسر لا يمكن ان يحددها لان الطبيعة من حيث ذاتها لا يتصور فيها تفاوت والقاسر
اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت اصلا فالتفاوت الذي بسببه يتعين حد
من السرعة والبطوء يكون بسبب شيء آخر اما خارج كمخالفة قوام الملاء وهو المسمى بالمعاوق
الخارجي او داخل وهو مبدء الميل الطباعي المسمى بالعاوق الداخلي وهو المعاوق للحركة
القسرية اذ لا معنى للمعاوقة الا لما يقتضي ذاته فهو معاوق لما لا يقتضي ذاته ويلزم من انتفاء
عن الجسم الذي فرض تحركه على الاستدارة بالقسر انتفاء السرعة والبطوء المستلزم لارتفاع

الحركة وانما قلنا انه لو لم يكن في طبعه مبدء ميل مستديرا قبل الميل المستدير

من خارج لانه لو تحرك من خارج ولا يكون في مبدء ميل معاوق لتحرك مسافة في زمان
اذ يستحيل ان يقع الحركة لا في زمان لان بعض المسافة يقطع قبل كلها فيجب ان يكون في

زمان ويكون ذلك الزمان اقصر من زمان حركة ذي ميل طبعي معاوق لميله

القسري المخالف جهتي تحريكهما تحريك بمثل تلك القوة القسرية في عين تلك المسافة وكذا
اي وان لم يكن زمان حركة الجسم الذي لا عائق فيه اقصر من زمان حركة الجسم الذي فيه

عائق طبعي لكان الشيء وهو الحركة مع العائق كهو لا معه هف وذلك الاقصر له نسبة

لا محالة الى الزمان الاطول بالنصفية او الربعية او غيرها فاذا فرضنا ذا ميل اخر ميله اضعف

من ذي الميل الاول بحيث يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة الزمان الاقصر الى الزمان
الاطول يعني اذا فرض جسم ثالث يكون فيه ميل معاوق ضعيف ويكون نسبة العاوق الدا

الذی الجسم الثانی کنسبة زمان حرکة الجسم العدیم المعاوق الی زمان حرکة الجسم الثانی
فیتحرک ذو المیل الثانی بتلک القوة القسریة فی مثل زمان عدیم المیل مثل مسافته
ای مثل مسافة عدیم المیل لان الحرکة یزداد سرعتها بقدر انتقاص القوة المیلیة التی
فی الجسم وذلک لان السرعة اللازمة لقصر الزمان بازاء قلة المعاوقة والبطوء اللازم لطول
الزمان بازاء کثرة المعاوقة فکلما کانت المعاوقة اقل کان الزمان اقصر والحرکة اسرع و
کلما کانت اکثر کان الزمان اطول والحرکة ابطاء فاذا کانت حرکة عدیم المعاوق فی ساعة مثلاً
وحرکة کثیر المعاوقة فی ساعتین کان حرکة قلیل المعاوقة ایضاً فی ساعة لان نسبة المعاوقة
الی المعاوقة نسبة الزمان الی الزمان وزمان عدیم المعاوقة نصف زمان کثیر المعاوقة
فیکون معاوقة قلیل المعاوقة نصف معاوقة کثیر المعاوقة فیکون سرعته ضعف سرعته فیکون
نصف زمانه وبالجملة کلما کان المیل المعاوق اقل کان زمان حرکته اقصر وکلما کان اکثر کان زمان حرکته
اطول لانه لو ینتقص شیء من القوة المعاوقة التی فی الجسم ولا یزداد السرعة اللازمة لقصر الزمان او زاد
شیء من المعاوقة ولا ینقص السرعة اللازمة لطول الزمان لم یکن القوة المیلیة مانعة عن الحرکة هف فظهر ان
الجسم القلیل المیل والذی لا میل فیه متساویان فی السرعة والبطوء فیکون زمان حرکة الجسم القلیل المیل مساویا
لزمان حرکة الجسم العدیم المیل وهو محال اعلم ان هذا الدلیل قد یورد لامتناع الخلاء وقد یورد لوجوب معاوق
داخلی فیثبت مبدء میل فی الاجسام التی یجوزان تتحرک قسراً او محال الاستدلال فی کلا المقامین علی ما یستفاد
من کلام بعض المحققین ان اختلاف المعاوقة لما کان مقتضیاً لاختلاف السرعة والبطوء کانت المعاوقة القلیلة
بازاء السرعة والکثیرة بازاء البطوء فکانت نسبة المعاوقة الی المعاوقة فی القلة والکثرة کنسبة المسافة
الی المسافة فیهما علی التکافؤ اعنی القلة فی احدهما بازاء الکثرة فی الاخرے وکنسبة
الزمان الی الزمان علی التساوی اعنی القلة بازاء القلة والکثرة بازاء الکثرة فاذا
فرض متحرک عدیم المعاوقة یقطع مسافة فی زمان ما وآخر مع معاوقة ما یقطعها ویکون
لا محالة فی زمان اکثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولی علی نسبة الزمانین فهو لا محالة

تقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي
وجود المعاوقة وعدمها وأورد عليه بوجوه منها ما نقل عن ابي البركات البغدادي
انه يجوز ان يستدعي الحركة بنفسها قدرا من الزمان ويكون هذا الزمان محفوظا بين
الحركات الثلث ويكون الزيادة في الحركتين اللتين فرضنا مع المعاوقة القليلة و
الكثيرة بقدر معاوقتها فتكون الحركة بلا معاوقة مثلا في ساعة ومع المعاوقة القليلة
في ساعة ونصف ومع المعاوقة الكثيرة في ساعتين والجواب ان قول المورد ان
الحركة بنفسها يجوز ان تكون مستدعية القدر من الزمان ان كان المراد به انها لا توجد
مع حد من السرعة والبطؤ وتستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا تنفك عن
السرعة والبطؤ وما لا ينفك عن شيء لا يتصور ان يقتضي امرا بدون ذلك الشيء و
ان لم يكن ذلك دخيلا في الاقتضاء وان كان المراد انها مع قطع النظر عن حد من السرعة
والبطؤ تقتضي قدرا من الزمان فهو ايضا باطل اذ لا تقدم للحركة على حدود السرعة والبطؤ
وما لا تقدم له في نفس الامر لا يقتضي شيئا وان كان المراد به ان ماهية الحركة من حيث
هي هي تقتضي قدرا من الزمان فهو ايضا باطل لانها من حيث هي لو اقتضت قدرا
معينا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل واحد من جزئيات الحركة لامتناع
تخلف المقتضى عن المقتضي واللازم باطل اذ يمكن ان نفرض الحركة في جزء من ذلك الزمان
الذي يقتضيه ماهية الحركة وان كان المراد ان الحركة مستقلة مع قطع النظر عن العائق
تقتضي زمانا ومع العائق زمانا آخر فهو ايضا باطل لان الحركة ما تقبل الشدة والضعف
بحسب حدود السرعة والبطؤ ولا تتصور ماهيتها الا مع احد تلك الحدود فلا بد من تحصيلها في
ضمن مرتبة منها من مخصص والطبيعة لا يمكن ان تكون مخصصة لعدم التفاوت فيها ولا
[illegible] فيجب ان يكون المخصص امرا خارجا عن القوة المحركة سواء كان خارجا عن المتحرك كما
وهو المسمى بالمعاوق الخارجي او غير خارج وهو المعاوق الداخلي ومنها ما قال الامام الرازي

ان اللازم ليس بمحال وانما يكون محالا لو كان الميل كلما يضعف يبقى اثره ونسبته الى الميل
القوي وهو ممنوع لجواز ان ينتهي في مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له اثر معاوقة حتى يكون
الحركة مع المعاوق كهي لا معه كما ان قطرات الماء اذا تتالت وتكثرت اثرت في نقر
الحجر ولا تاثير لقطرة من الماء في النقر وكذلك الحجر الهابط يكسر ما يلاقيه وليس لاصغر جزء منه
اثر في الكسر واجاب عنه المحقق الطوسي بان الكلام في القوة المنقسمة بانقسام محلها واذا فرض
تجريد القوة عن الموانع الخارجية وقوة الجزء اذا جرد النظر اليها من غير مانع خارجي
من الصغر وغيره لا بد وان تكون مؤثرة والا لم تكن قوة نعم بعض القوى لا ينقسم بانقسام
ما يحل فيه كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف
الاول وهذا المحال انما لزم من فرض تحرك ذلك الجسم الذي لا ميل فيه ومن فرض
الميل الذي نسبته الى الميل الاول كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول
ولسنا نحتاج في اتمام الحجة الى ان نثبت ان فرض الميل على النسبة المذكورة واقع بل
يكفينا ان نقول لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن والممكن لا يلزم من فرض
وقوعه محال فنقول لو وجدت الحركة بلا ميل وامكن الميل المخصوص كانت الحركة مع
الميل كهي لا معه مع ان التالي كاذب ولا يضر كذب المقدم في صدق الشرطية فان
قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا صادق مع كذب المقدم وان قيل بان المحال
جاز ان يستلزم محالا آخر يقال هذا الجواز ليس كليا بل اذا كان بين المحالين علاقة لانا
نعلم بالضرورة كذب قول القائل ان كان زيد حمارا كان عقلا مجردا فهذا المحال انما
لزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا تحركا قسريا فيكون محالا وايضا
الاجسام تختلف في قبول الحركة القسرية فالقوي يقوى على تحريك ما لا يقوى عليه الضعيف
وليس هذه المعاوقة والمطاوعة من الجسم المقسور بالجسمية المشتركة بل بمعنى آخر يطلب
البقاء على حال من المكان والوضع وذلك الامر هو المبدأ للميل ههنا في الانتقال المكاني.

واما الوضعي القسري فالبيان فيه انه لو كان ذلك الجسم قابلا للنقل من مكانه
لقد وقع انتقالات مبدء ميل وان كان غير قابل له فهو مشتمل على امر ثابت في مكانه و

ليس ذلك هي الجسمية فيه مبدء ميل حركة الفكر ونقول ان الفلك ليس في طبعه

مبدء ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة تقتضي لا شيئين متنافيين حيث
اعلم انه قد ثبت ان الفلك ذو طبيعة واحدة مقتضية للميل المستدير فلا يمكن ان يكون
في طبعه مبدء ميل مستقيم اذ لا يجوز ان يكون في جسم واحد مبدء حركة مستقيمة ومستديرة
حتى اذا كان في موضعه الطبيعي تحرك بالوضع واذا فارقه تحرك اليه بالاستقامة لانه اذا
تحرك الى مكانه بالاستقامة فاما ان يكون فيه مبدء ميل مستدير او لا وعلى الاول يلزم
ان تقتضي الطبيعة الوصول اليه والتنحي عنه وهذا محال وعلى الثاني لم يكن هذا الميل عنه حا
تابعا للجوهر بل امر يحدث في مكانه الطبيعي ولا يكون العلة فيه الا ملاءمة المكان الطبيعي
على وضع ما وذلك الحصول لا يوجب ميلا عن حال الى شكلها وليعلم ان الحركة المستقيمة
ليست طبيعية على الاطلاق بل الطبيعي هو الاين الذي تقتضيه طبيعة الجسم اذا لم يكن ثمة
على عائق واذا فارق اقتضت هذه الطبيعة الرد اليه واما الحركة المستديرة فان كانت
طبيعية يكون يوجبها دائما على الاطلاق ان كان حالها كالمستقيمة عند عارض كان ذلك
لعدم رجحان وضع دون وضع عند فقدان الوضع الطبيعي فيجب توقفه عند وجدانه ولزوم
وضع معين لم يكون ذلك الوضع طبيعيا له والامر بخلاف ذلك مع تشابه الاجزاء وتساوي
الاوضاع فلاح من ذلك انما يكون ذلك الميل حادثا عند الوصول الى المكان الطبيعي
منافيا لما معه دائما فان كان في الجسم مبدء ميل مستقيم جاز مفارقته للمكان الطبيعي
وتحركه عن غير المكان الطبيعي اليه بالاستقامة فيكون حينئذ في جسم واحد بسيط امور متقابلة
منها عنه الميل الى الاستقامة والميل الى الاستدارة وهو محال فاستبان ان الجسم المحدد
[illegible] بهيئة وليس فيه مبدء حركة مستقيمة اصلا وان ذلك الجسم لا يصح عليه كلية

ولا الى اجزائه مفارقة موضعه الطبعي واما الاجسام الموضوعة في جوفه ففيها مبادي حركات
مستقيمة عنه واليه فالحركات ثلثة اصناف واحدة حول الوسط وهو حركة المحدد واخرى
عن الوسط وثالثة الى الوسط **فصل في ان الفلك لا يقبل الكون و
الفساد** ليس المراد بامتناع الكون والفساد في هذا المقام كونه ازليا ابديا بل المراد ان مادة
الفلك لا يقبل الا تلك الصورة اي ما دام الفلك موجودا متصورا بتلك الصورة و
ان لم يكن متصورا بتلك الصورة كان معدوما لا انه يكون متصورا بصورة اخرى ولا يقبل
الخرق والالتيام اما انه لا يقبل الكون والفساد فلانه محدد الجهات ولا شيء من محدد
الجهات يقبل الكون والفساد اما الصغرى فقد مر تقريرها واما الكبرى فلان ما يقبل
الكون والفساد جسم وكل جسم له صورة نوعية تقتضي حيزا طبعيا بحيث لو خليت وطبعها لحصلت
في ذلك الحيز فان اقتضت كل من الصورة الكائنة والفاسدة حيزا واحدا لزم صحة التداخل
ان حصلا في حيزهما الطبعي اذ يمكن ان يحدث الصورة الحادثة وان لم تفسد الصورة الفاسدة
فيحصل جسمان في حيز واحد وهو يقتضي الى امكان ان لا يكون ازدياد الاجزاء مفيدا
لازدياد الحجم وهو بديهي البطلان ويلزم صحة الحركة المستقيمة ان حصلت كل منها او احدهما
في الحيز الغير الطبعي وان اقتضت كل واحد منها حيزا غير حيز الاخرى فللصورة الحادثة
حيز طبعي وللصورة الفاسدة حيز طبعي آخر لما بينا ان كل جسم فله حيز طبعي وكل ما
هذا شانه فهو قابل للحركة المستقيمة لان الصورة الكائنة اما ان يحصل في حيز
طبعي او في حيز غريب فان حصلت في حيز غريب تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها
الطبعي فان الصورة الكائنة اذا حصلت في حيز غريب فلا بد وان تتحرك عنه والا يكون
ذلك الحيز طبعيا له وليس كذلك والحركة عنه لا يمكن الا بميل مستقيم فالميل مستقيما في هذا الجسم
وان حصلت في حيز طبعي فالصورة الفاسدة كانت قبل الفساد حاصلة في حيز غريب
فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبعي والحاصل انه على تقدير ان يكون لكل واحد منهما

حيز طبيعي يلزم صحة الحركة المستقيمة على الفلك وذلك لان المادة انما تتخصص بالصورة الكائنة حيث كخلع الصورة الفاسدة فان كانت الفاسدة في حيز جاز ان تتحرك الكائنة الى حيز آخر يحصل لها وان كانت الفاسدة في حيز الكائنة جاز تحركها حين كانت فانية الى حيز فصحة الحركة المستقيمة تفضي الى اجتماع مبدائي الحركة المستديرة والمستقيمة في الفلك وهو

محال واما انه ليس قابلا للخرق ولا الالتيام فلان ذلك ايضاً انما يحصل متلبسا بالحركة المستقيمة اي الاينية للاجزاء نحو الجهات اذ لا يتحرك جسم حركة اينية الا اذا تحددت الجهات قبله والجهات ليست بمحددة قبل المحدد فلا يقبل الفلك المحدد الخرق ولا الالتيام ولانه كل جسم قابل للخرق ففيه مبدء ميل مستقيم اذ الانخراق لا يكون الا بحركة من الاجزاء على استقامة فما ليس فيه مبدء ميل مستقيم غير قابل للخرق فالجسم المحدد للجهات الذي فيه مبدء ميل مستدير ليس بقابل للخرق ومن هنا يستبين ان الفلك ليس برطب ولا يابس ولا حار ولا بارد لان الرطب يقبل الاشكال بسهولة واليابس يقبل بصعوبة وتغير الشكل عليه محال والحار عبارة عن الخفيف الذي يتحرك بطبعه الى الفوق والثقيل الطالب للتحت بالطبع واما ان الحركتان انما تكونان على الاستقامة والحركة المستقيمة عليه محال والفلك ايضاً هو غير قابل للتخلخل والتكاثف والنمو والذبول والتعدي لان شيئاً منها لا يحصل الا بالحركة المستقيمة المستحيلة على الفلك واجزائه وليعلم ان ما ذكر من الاحكام انما هو للمحدد وبل للسطح المحيط منه واما باقي الافلاك فلا يجري فيها دليلهم و

احتجاجاتهم فصل في ان الفلك متحرك على الاستدارة دائماً لان الحركة الحافظة

للزمان اي الحركة التي الزمان مقدارها وعرض قائم بها اما ان تكون مستقيمة اينية او مستديرة وضعية واحتمال ان تكون الحركة الحافظة للزمان كمية او كيفية ساقط لان الحركة الكمية الغير المتناهية مستلزمة للبعد الغير المتناهي او للانقطاع والكيفية لا تجوز على الجسم الابداعي والجسم الذي يجوز عليه الكون والفساد لا يجوز ان يكون حركته حافظة للزمان لا جائز

ان تكون مستقيمة لانها حينئذٍ اما ان تذهب الى غير النهاية او ترجع لا سبيل الى الاول والا لزم وجود بعد غير متناهٍ لان الحركة المستقيمة الذاهبة الى غير النهاية لابد لها من مسافة غير متناهية وهو محال وما قيل الحركة الموجودة ليست بعدًا والحركة التي هي بعد ليست بموجودة فمبناه على نفي وجود الحركة القطعية في الخارج وقد عرفت انها موجودة فتذكر ولا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت لكانت تنتهي الى الطرف قبل الرجوع فتكون مقتضية للسكون لان بين كل حركتين مستقيمتين سكونًا لان الحركة انما توجد بسبب الميل فاذا تحرك متحرك حركة مستقيمة الى منتهى يكون فيه ميل موصل اليه وذلك الميل الموصل له الى ذلك الطرف موجودة لانه لفعل الايصال حال الوصول يعني انه لابد وان يكون الميل الموصل موجودًا في الجسم في آن وصوله الى المنتهى لان الميل هو العلة القريبة لتحرك الجسم من حد من المسافة الى حد آخر منها والحركة للجسم الى حد لابد وان يكون معه فالموصل له الى ذلك الحد يجب وجوده ولو لم يكن الميل الموصل موجودًا في الجسم حال الوصول لاستحال ان يفعل الوصول لان العلة القريبة لابد وان يكون مع المعلول في آن وجوده ولما كان الميل الموصل موجودًا في آن الوصول لم يحدث فيه اي في ذلك الآن ميل يقتضي كونه غير موصل لاستحالة اجتماع الميلين الذاتيين في آن واحد يعني اذا رجع الجسم من ذلك المنتهى فلا بد لذلك الرجوع ميل آخر هو علة قريبة للرجوع لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد معين وللمفارقة عنه قال الشيخ في طبيعيات الشفاء لا تصغ الى قول من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شيء فيه بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا تظنن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى السفل البتة بل فيه مبدأ من شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق فالحال الذي فيه ميل الوصول غير الحال الذي فيه ميل اللاوصول وحدث كل واحد من الميلين اعني لا الوصول وكونه غير موصل من حيث انه حدث اي وان كان الميلان ذاتيين

بحسب ذاتها وجه كون حال حدوث الوصول وحدوث اللاوصول آنيا ما بينه بقوله

لان حال الوصول لو كان زمانيا لانقسم الى جزئين فحين ما يكون الجسم في احد طرفيه

متحركا الى المنتهى وملتقيا والثاني كذلك والا يلزم انقسام ما فرض منتهى الحركة هف وكذا الحال

حين حركته غير موصل اليه وعليه بان رفع الآني لا يلزم ان يكون آنيا لان الانطباق

والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها آنيات لكونها حاصلة عند انتهاء الحركة

مع ان زوال كل واحد منها زماني اذ لا يحصل الا بالحركة والحركة زمانية وايضا رفع الآن نفسه

لا يحصل الا بالزمان والا يلزم تتالي الآنين واليه المصنف استدل على كون الميلين آنيين

بكون الوصول واللاوصول آنيين مع ان اللاوصول ليس بآني والا يلزم تجاور الآنين

فكيف يثبت كون الميل الثاني آنيا والجواب انه يكفي في اثبات كون الميل الثاني آنيا

كون اللاوصول غير تدريجي الحصول وتفصيله ان حدوث الاشياء على ثلثة انحاء كما حققه

الشيخ في طبيعيات الشفاء الاول ما يوجد عن العلة دفعة في آن من الآنات فينطبق حدوثه

لا محالة على ذلك الآن كالمماسة والوصول والانطباق والمحاذاة وغيرها والثاني ما يوجد

عن العلة في مجموع زمان معين على نحو الانطباق عليه بحيث لو فرض فيه الاجزاء زمانا ما فرض

في ذلك الزمان فيكون وجود كل جزء منه بازاء جزء معين من الزمان كالحركة القطعية

والثالث ما يوجد في جميع الزمان لا على نحو الانطباق عليه بل بان يوجد في كل جزء وفي كل

حد فرض من ذلك الزمان ولا يلزم ان يكون لمثل هذا الحادث آن هو اول آنات وجوده

والحدوث لا يستلزم ذلك فان الحادث ما يكون وجوده مسبوقا بزمان عدمه سواء كان لحدوثه

اول آن او لا ومن هذا القبيل الحركة التوسطية والزوايا واشباهها والعدم ايضا كالوجود في

جميع الاقسام الا ان نحو عدم كل حادث ليس كنحو حدوثه فان وجود الآن على النحو الاول وعدمه

ليس كذلك بل عدمه على النحو الثالث وكذلك اللاوصول فانه وان لم يكن آنيا والا يلزم تتالي

الآنين لكنه ليس تدريجيا منطبقا على الزمان وهو المراد بكونه آنيا وزوال الميل الاول ليس

هو نفس وجود ميل آخر بل شيء آخر يقارنه فاذا حدثت بعد وصول المتحرك حركة له الى جهة اخرى يكون لا محالة بحدوث ميل ويكون لحدوثه اول آن اذ وجود وليس متعلقا بزمان وحركة ولا متوقفا عليهما بل الحركة موقوفة عليه فالآن الذي هو اول آن وجود الميل الثاني غير آن هو آخر آن وجود الميل الاول واذا كان كل واحد منهما آنا من الميلين آنيا وجب ان يكون بين الآنين زمان لا يتحرك فيه الجسم والا يلزم تتالي الآنين فيلزم كون الزمان مركبا من اجزاء لا تتجزى ويلزم منه تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى لانطباقها اي لانطباق المسافة على الحركة المنطبقة على الزمان هف فثبت ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة فتكون مستديرة اعلم ان اثبات السكون بين الحركتين المستقيمتين مما لا مدخل له في بيان كون الحركة الحافظة للزمان دورية اذ على تقدير عدم لزوم السكون بين الحركات المستقيمة ايضا لا بد من الاستناد الى الحركة المستديرة لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يكون المجموع حركة واحدة واذا قد ثبت ان الزمان امر واحد شخصي فلا بد وان يكون محله ايضا مثله في وحدة الاتصال غير الحركة الدورية اذ هي متوجهة الى غاية ثم راجعة عنها متكثرة البتة غير واحدة بالاتصال فافهم وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان ولما ثبت ان الزمان ازلي ابدي فتلك الحركة ايضا يجب ان تكون ازلية ابدية وليست الا حركة الفلك المحدد للجهات لان يكون الفلك المحدد للجهات تتحرك على الاستدارة دائما وهو المطلوب ويجب ان يكون هذه الحركة اسرع الحركات واظهرها لان الزمان الذي هو مقدارها اظهر المقادير وجودا واوسعها احاطة وتلك الحركة هي الحركة اليومية التي يقدر بها الساعات والشهور والاعوام والليالي والايام واذا الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق والالتيام بحسب الصورة الجسمية عند من يقول بها واقدم من الحركة في الكم والكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة

من تلك والوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فهي اقدم الحركات واتمها ايضا لانها لا تقبل
الزيادة والنقصان ولا يجب فيها الشدة والضعف كما يجب في الطبيعية والقسرية آخرا او
وسطا واشرفها لانها اتم والتام اشرف من الناقص وههنا بحث ان المتحرك بهذه الحركة المستديرة
هي اقدم الاجسام وايجاده من موجده انما هو على سبيل الابداع لا على سبيل التكوين عن شيء
وذلك لانه لو لم يكن مبدعا بل متكونا عن جسم آخر فالمادة الفلكية اما قابلة للحركة المستقيمة او
ليست قابلة لها وعلى الثاني كون الفلك قبل تكونه موجودا وعلى الاول يلزم تحدد الجهات
قبل تكون الفلك فالفلك غير متكون عن جسم آخر بل هو مبدع والمادة الفلكية مختصة
بصورته ومادته مغايرة لمادة العناصر الكائنة الفاسدة ولا يلزم من اتفاقهما في الجسمية
اتفاقهما في المادة واشتراك الشيئين في شيء ليس يوجب الاشتراك بينهما في الاستعداد
ثم طبيعة الصورة المقدارية في الفلك والعناصر نوع واحد فالمادتان الحاملتان لها
طبيعتها مختلفة انما الاشتراك بين المادتين في قبول المقدار ولا يوجب هذا الاشتراك
الاشتراك في كل استعداد فالمادة الفلكية غير قابلة الا لقبول الصورة الفلكية لا لغيرها فاذا
كان الفلك مبدعا فكان لازمانيا وجب تقدم حشو ذلك الجسم المشخصة او نوعها
مادته هداية لاندفاع المعارضة الواردة على القول بلزوم تخلل السكون بين الحركتين تقريره
انه لو لزم السكون بين الحركتين لزم توقف الجبل الهابط بملاقاة حبة صاعدة لان الحبة
لاقت الجبل في صعودها فلا ريب انها تنزل راجعة فيجب وقوفها ويلزم منه وقوف

والتقاء الحبة المرمية الجبل الهابط محال وجه الاندفاع ان الحبة المرمية الى فوق
ان وصل الجبل حركتها تنتهي الى سكون يعني ان الحبة المرمية وان انتهت بحركتها الصاعدة
الى السكون حين ملاقاتها مع الجبل لكن لا يلزم منه سكون الجبل لان سكونها آني ذاتي لانها
حركتها الذاتية القسرية وعدم الميل المقتضي لهبوطها وحركة الجبل ذاتية ...
بينهما اي ليس بين سكون الحبة بملاقاتها الجبل وانقطاع حركتها الذاتية وبين حركة

ممانعة ومنافاة لان الحبة متحركة بالعرض بحركة الجبل فحركتها عرضية وسكونها ذاتي كحركة
جالس السفينة بحركتها فالجبل متحرك حين الملاقاة حركة ذاتية والحبة ساكنة بالذات
متحركة بالعرض هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه كلام المقرر وظاهره محل نظر اذ لا معنى
لكون السكون آنيا ولا لكون الجبل متحركا في آن الملاقاة فتأمل عه وقد يجاب بان الحبة
لا تصادم الجبل ولا يماسه بل ترجع بريحه فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل
الوصول الى الجبل وبان عه وقوف الجبل ليس مستحيلا بل مستبعد وضرورات الطبيعة
قد يوجب المستبعد في العادة **فصل** في ان الفلك متحرك بالارادة لان حركته
الذاتية لو لم تكن ارادية لكانت طبيعية او قسرية لما سبق ان الحركة الذاتية
تنحصر في اقسام ثلثة طبيعية وقسرية وارادية لا جائز ان تكون حركته المستديرة المتصلة
الدائمة الوضعية طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة
وذلك اي الهرب عن حالة منافرة والطلب لحالة ملائمة في الحركة المستديرة محال
فان كل نقطة اي حد يتحرك عنها الجسم بحركته المستديرة فحركته عنها توجه اليها والهرب
عن الشيء بالطبع استحال ان يكون توجها اليه بالطبع ولا ينتقض ذلك بالحركة الارادية المستديرة
اذ يلزم ان يكون غير المراد من الوضع وغيره مرادا اذ يجوز ذلك اذا كان لمبدء الحركة
اختلاف اغراض ودواع فان قيل لا نسلم ان الهرب عن وضع في المستديرة هو التوجه
اليه بل الى مثله لانعدام الوضع المهروب عنه وامتناع اعادة المعدوم يقال هذا التغاير اعتباري
ومثل هذا التغاير لا يعتبر في مقتضيات الطبائع بل مقتضى الطبيعة انما يكون نوع الوضع
مثلا ان كان طبيعيا نعم يختلف حال الارادة بمثل هذا التغاير واما انها ليست طالبة لحالة
ملائمة فلان الطبيعة اذا وصلت الجسم بالحركة الى الحالة المطلوبة تسكنه اعلم ان الطبيعة
امر ثابت فما يصدر عنها لذاتها ايضا يكون ثابتا فمعنى الحركة الطبيعية انها اذا عرضت لها حالة
غير طبيعية بازائها حالة طبيعية فتترك الطبيعة تلك الحالة الغير الطبيعية بالطبع وتطلب الحالة

الطبيعية وكل حركة طبيعية اذا لم يمنع مانع فهي تنتهي الى غاية طبيعية وبعد حصول تلك الغاية
ينقطع الحركة ويكون الجسم الى اين او في كيف او في كم او في وضع وكل حركة لا تسكن
فليست طبيعية فالمستديرة سواء كانت فلكية او لا ليست كذلك اذ المهروب عنه بعينها هو
المطلوب ولا يمكن ان يكون المهروب بالطبع مطلوبا بالطبع فلا يكون الحركة المستديرة مطلقا
طبيعية اذ من المستحيل ان يهرب الطبيعة عن امر يقصده وتقصد ولا لكل واحد من الحدود
المفروضة في المسافة فهو مطلوب قبل الوصول اليه وبعد الوصول مهروب عنه لكونه حاصلا
غير طبيعي فكل واحد من حدود المسافة مطلوب في وقت ومهروب عنه في وقت آخر ليست
تلك الحدود مطلوبة لذاتها فلا يلزم كون الشيء الواحد مطلوبا ومهروبا لشيء واحد بجهة واحدة
دليل ان حركة الفلك وان لم تكن طبيعية لكن مبدؤها امرا غريبا في الجسم لانها طبيعته و
ايضا كل قوة فانما تحرك بواسطة الميل فمحرك الحركة الاولى لا يزال يحدث ذلك الجسم ميلا
بعد ميل وذلك الميل يمكن ان يسمى طبيعيا فلا مشاحة فيه لانه ليس لشعار الارادة ولا امر حاصل من
خارج ولا يمكن ان لا يتحرك ولا ان يتحرك الى غير تلك الجهة وليس منافرا لمقتضى طبيعة ذلك
الجسم ايضا فبهذا الاعتبار يمكن ان يقال الفلك يتحرك بالطبيعة ولا جائز ان يكون
حركة الفلك قسرية لان القسر على خلاف الطبع لما عرفت ان الحركة القسرية انما تكون اذا
كان في طبيعة المقسور معاوقة او هي الميل الطبيعي فحيث لا طبع لا قسر فيه فحركة الفلك ارادية

فصل في ان القوة المحركة للفلك يجب ان تكون مجردة عن المادة وهي النفس الفلكية
المجردة لان القوة المحركة للفلك تقوى على افعال اي دورات غير متناهية وذلك
لان حركة الفلك وان كانت متصلة واحدة من الازل الى الابد فهي غير متناهية بحسب
المدة لكن عند تعين وضع من الاوضاع فرضا تصير دورات غير متناهية بحسب العدة ايضا
ولا شيء من القوة الجسمانية كذلك اي ليس شيء من القوة الجسمانية قوية على افعال غير متناهية
بحسب العدة والمدة فالمحرك للفلك ليست قوة جسمانية سارية فيه سريان المعتدل

وانما كان ان القوة الجسمانية بالصفة المذكورة لا تقوى على تحريكات غير متناهية لان كل
قوة جسمانية فهي قابلة للتجزي بحسب تجزي الجسم الى الاجزاء والجزء منها اي من القوة
تقوى على شئ من جنس ما يقوى عليه كل القوة بالضرورة اذ لو لم يكن جزء القوة قويا على
شئ من جنس ما يقوى عليه كل القوة لم تكن القوة سارية في الجسم هف واذا ثبت ان
جزء القوة يقوى على شئ من جنس ما يقوى عليه كل القوة فاثر جزء القوة جزء اثر كل القوة
والجملة اي كل القوة يقوى على مجموع تلك الاشياء والا اي وان لم يكن اثر جزء القوة
على تقدير كونه قويا على شئ من جنس ما يقوى عليه كل القوة جزء اثر كل القوة لكان جزء القوة
مساويا لكلها فيكون الجزء من القوة مساويا للكل منها في التاثير هف ومتى كان كذلك
فالمجموع اي كل القوة لا يقوى على غير المتناهي لان الجزء منها اما ان يقوى على جملة
متناهية من مبدء معين يعني اذا تحقق ان جزء القوة يقوى على شئ من جنس ما يقوى
عليه كل القوة وليس اثر جزء القوة مساويا لاثر كلها بل ما يقوى عليه جزء القوة انقص بحسب
العدة والمدة بالقياس الى ما يقوى عليه كلها فاذا فرض تحريك كل القوة الجسم وتحريك
جزئه اياه من مبدء معين فاما ان يكون جزء القوة قويا على جملة متناهية اي على
تحريكات متناهية او على جملة غير متناهية اي تحريكات غير متناهية والثاني باطل اذ المجموع
يقوى على ما هو زائد على ما يقوى عليه الجزء فيلزم الزيادة على غير المتناهي المتسق
النظام على تقدير كون جزء القوة قويا على تحريكات غير متناهية فتعين ان الجزء يقوى على جملة
متناهية يعني ان الجزء يقوى على تحريكات متناهية بحسب العدة والمدة والجزء الآخر مثله
في القوة على جملة متناهية اذ كل القوة انما يزيد على جزئها بقدر متناه فالمجموع لا يقوى على غير
المتناهي بل انما يقوى على القدر المتناهي فيكون تحريك كل القوة اياه متناهيا بحسب العدة
والمدة لان انضمام المتناهي الى المتناهي بمراتب متناهية لا يوجب اللاتناهي فثبت
ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية من الحركات فهو متناه واعلم ان محصل ما قال الشيخ

لے تنبیہات الاشارات فی بیان ہذا المطلب ان القوۃ التی جسمانیۃ وبین قوۃ اخری تتفاوت
فی امور منہا سرعۃ الفعل وبطؤہ ومنہا طول مدۃ استمرار الفعل وقصرہا ومنہا کثرۃ ما
یفعلہ وقلتہ مثال الاول ان اشد الرامیین قوۃ ہو اسرعہما بالرمی لمسافۃ معینۃ ومثال
الثانی ان اشد الرامیین قوۃ ہو اطولہما زمان نفوذ الرمیۃ فی الجو ومثال الثالث ان اشد
الرامیین قوۃ ہو اکثرہما قدرۃ علی رمی بعد رمی ولا یمکن عدم التناہی فی الشدۃ وسرعۃ الحرکۃ
اذ لو کانت حرکۃ لا نہایۃ لہا فی السرعۃ لکان لا نہایۃ لہا فی القصر وہذا محال وبالجملۃ انما تعتبر
السرعۃ فی الامور التی لہا وجود فی زمان لا الامور الواقعۃ فی الآن فلا یقال فیہا سرعۃ وبطؤ
فلینظر انہ ہل یمکن عدم تناہی تاثیر القوۃ بحسب العدۃ ان یقوی علی کثرۃ من الحرکات غیر متناہیۃ
بحسب العدۃ او یطابق مدۃ غیر متناہیۃ لکن الکثرۃ فی الحرکات اما کثرۃ متوالیۃ من مبدء
محدود علی ترتیب محدود یحاذی المدۃ واما کثرۃ مختلطۃ من اشیاء مختلفۃ وفی تراتیب
مختلفۃ ویجب ان نعرض منہا ونبحث عن قوۃ علی کثرۃ متصلۃ فی ترتیب واحد محاذیۃ
للمدۃ فنقول ان ذلک غیر ممکن لان ہذا الجسم یتجزی لتجزی معہ القوۃ وجزء جزء القوۃ
لا یخلو اما ان یقوی علی ما یقوی علیہ الکل فی الکثرۃ والمدۃ من آن معین فیکون
المقوی علیہما شیئا واحدا فیکون الجزء مساویا للکل فی المقوی علیہ وہو محال او لا یقوی
فاما ان یقوی علی شیء من جنسہ او لا یقوی علی شیء من جنسہ لکن الثانی محال فان القوۃ
ساریۃ فی الجسم ذی القوۃ فیکون للجزء قوۃ من جنس قوۃ الکل ومقوی علیہ من ذلک
الجنس الذی للکل فاما ان یکون المقوی علیہ الذی یحرکہ شیئا واحدا ویکون المقوی علیہ
للجزء اصغر من ذلک فان کان شیئا واحدا فلنفرض تحریک الجزء من الآن الذی حرکہ منہ
الکل فلا یذہب تحریکہا الا الی نہایۃ والا ساوی الجزء مع کلہ فی المقوی علیہ فیجب ان ینتہی
فیجب انتہاء الکل وان کان المقوی الجزء علی تحریکہ اصغر والکل بالکلیۃ یقوی علی ذلک الآخر
فاما ان یکون المقوی علیہ فی الکثرۃ والمدۃ من آن معین سواء وذلک محال او یکون للکل

اقل والنقص ولم يكن من الآن الذي فرضنا الاعتبار منه بل من الطرف الآخر والكل مما يزيد
عليه بقدر متناه فما يقوى عليه الكل يكون ايضاً متناهياً واما الكثرة المختلطة من اشياء مختلفة
فعسى ان لا يمكن استعمال هذا البيان فيه لجواز ان يكون حركتان غير متناهيتين في المستقبل
احدهما انقص من الاخرى كدورات الفلك الثامن فانها انقص من دورات الفلك
المحدد للجهات وكالالوف الغير المتناهية والآحاد الغير المتناهية فان احدهما انقص من الآخر
مع كونهما غير متناهيين فان قيل يجوز ان تكون القوة الغير المتناهية في التاثير انما توجد لكل
الجسم لا لشيء من اجزائه فلم يقو الجزء على شيء مما يقوى عليه الكل فاذا قسم الجسم تبطل القوة عنه
ولا يكون لكل جزء منه جزء من القوة كما ان النفس النباتية والحيوانية توجد في النبات و
الحيوان ولا توجد في شيء من اجزائهما من الارض والماء والنار والهواء وكما ان المحركين للسفينة
لا يحركها واحد منهم يقال ان القوة التي للجسم وان كانت حال اجتماع الاجزاء لكنها سارية في
جملة الجسم والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل واذا كانت سارية في جملته كان لبعضها
بعض القوة فلكل جزء منه حال الجزء من القوة حال الاجتماع وان لم يكن حاملاً لها حال الانفراد و
لا يلزم من فرضنا الجسم بعضاً ان يوخذ ذلك البعض بشرط قطعه وابانته بل يكفي ان يعين شيء
منه وهو بحاله ليتعرف حال ما يصدر عنه وعن قوته تعرفاً على سبيل التقدير قال والكلام في هذه
التقديرات كالكلام في التقديرات التي فرضناها في قوام الملأ والخلاء وذلك لانا لسنا نحتاج
الى اعتبار وجود هذه المناسبات بالفعل بل نقول ان ما التقدير مناسبته توجب هذا الحكم فهو متناه
على نحو التقديرات التي يفعلها المهندسون والمحركون للسفينة وان لم يمكن ان يحرك كل منهم
كل السفينة فيمكنه ان يحرك اصغر منه لا محالة ويلزم ما قلنا فقد استبان بهذا البيان ان القوة
الجسمانية لا تقدر على تحريكات غير متناهية بحسب المدة والعدة فالمحرك للفلك تحريكات
غير متناهية قوة مجردة عن المادة وهي النفس المجردة الفلكية فصل في ان المحرك القريب للفلك
قوة جسمانية وهي صورة نوعية نسبتها الى نفسه المجردة نسبة الخيال الى النفس الناطقة في

الانسان قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي
العقل ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدء الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدء الارادة
الجزئية نفسا اخرى منطبعة والفلك في مذهبه اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون
ذا نفسين معا ذاتا تين متباينتين هو آلة لهما جميعا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا
واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي مدرك المعقولات
بذاتها وتدرك الجزئيات وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما
في نفوسنا وابداننا بعينه وبهذا ظهر ان القول بكون الفلك ذا نفسين وتسمية قوتها الجسمانية
نفسا منطبعة كما هو المشهور من قبيل التسامح لان التحريكات الاختيارية الجزئية لا تقع الا
عن ارادة تابعة لشوق اعلم انه لا بد في الحركة الاختيارية ان يتصور الشيء نافعا او ضارا ثم ينبعث
من ذلك التصور شوق الى تحصيل ذلك الشيء او دفعه ويحدث منه ارادة او كراهية وهي
العزم وبعدها الحركة وربما ينفك الادراك عن الشوق كما يدرك الانسان ان لا نفع في الطعام
والاشتياق اليه بوجه والعزم انما يحصل بعد الشوق فهو مغاير له وايضا قد يتحقق الشوق من غير عزم
كما اذا منع المانع من تحصيله كالحياء وغيره وربما ينفك العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن
الحركة مع وجود الشوق والعزم فكل فعل ارادي مسبوق بوجود هذه الافعال فلما كانت هذه
الافعال متغايرة لا بد لها من مباد مختلفة فالتصور بحسب العقل العملي والشوق ان كان الى
جلب منفعة فبحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع ضرر فبحسب القوة الغضبية والعزم
بحسب قوة اخرى عازمة والتحريك بحسب قوة محركة وحينئذ اما ان تقع الحركة عن تصور
كلي او جزئي لا سبيل الى الاول لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السوية فلا يقع
منه بعض الحركات الجزئية دون بعض والا لزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من سبب مخصص
يقترن به فهذه الحركات الجزئية لا بد لها تصورات جزئية وهي التخيلات الجزئية
المتجددة تنبعث عن كل تخيل شوق جزئي يتبعه ارادة جزئية ويتلوها حركة خاصة لطيفة

انا اذا اردنا قطع مسافة محدودة نتخيل حدودا واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل
شوق وارادة جزئية الى ذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية علة لقطع ذلك الجزء
من المسافة فاذا انقطع التخيل انقطعت الارادة والحركة وان لم ينقطع بل تتصل التخيلات
متجددة على سبيل التوالي وتتصل الارادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة قال الامام الرازي
ادراك الشئ الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول المنتسبين
فادراك الشئ الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل
فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور واجاب عنه المحقق الطوسي بان ادراك
الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج
هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي
في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج
فلا يلزم الدور وكل ما له تصور جزئي فهو جسماني لان الصورة الجزئية ترتسم وهي اصغر
وترتسم وهي اكبر فاما ان يكون الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين بالحقيقة
او لاختلاف المأخوذ عنه الصورتان بالصغر والكبر او لاختلاف فيما في المحل من المدرك
لا سبيل الى الاول لانا نتكلم في الصورتين مع نوع واحد فتكونان متحدتين بحسب الماهية
بناء على ان صورة الشئ عينه ونفسه لما تقرر عندهم من حصول الاشياء بانفسها في الذهن
ولا سبيل الى الثاني لان الصور المختلفة بالصغر والكبر لا يجب ان تكون ماخوذة من خارج
لجواز ان تكونا صورتين لامر غير موجود في الخارج لانا قد نتصور امورا لا وجود لها في الخارج
فتعين القسم الثالث فتكون الصورة الكبيرة منها مرتسمة في محل غير ما ارتسمت
فيه الصورة الصغيرة لا محالة في الوضع وما هذا شأنه فهو جسماني والحاصل ان الصور الجسمية
ليست متصفة بالصغر والكبر الا بواسطة محلها فتكون جسمانية فلا يرد ان الهيولى عندكم
غير ذات مقدار ووضع وقد قلتم بانطباع الصورة الجسمية والمقدار فيها فيجوز ان تكون

الصورة الجسمية منطبعة في المجرد ولكن ان كل ما يرتسم فيه الصورة المقدارية يكون جسمانيا لان تقدر المحال يستلزم تقدر الحال والهيولى بذاتها مقدارية بسبب حلول الصورة الجسمية فيها والمجرد لا يمكن ان يكون كذلك لا يقال امتناع ارتسام الصغير والكبير في المجرد يفيد ان مدرك الجزئيات التي لها مقادير انما هي القوة الجسمانية لا ان مدرك الجزئيات مطلقا قوة جسمانية والحركة ليس لها مقدار صغير او كبير لعدم قبولها التقدر الجسماني فلا يجب ان يكون مدركها قوة جسمانية لان الحركة الجزئية لا تخلو عن التقدر الجسماني باعتبار المسافة التي هي من مشخصاتها بقي ههنا كلام من وجهين الاول ان الارادة الجزئية حادثة فلا بد لها من علة حادثة وهكذا فيلزم التسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال والا يلزم كون المعدوم علة للموجود وجوابه على ما يستفاد من كلام المحقق الطوسي ان كل حركة سابقة علة لارادة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة تكون علة لارادة اخرى حتى تتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم وارادة الحركة لا تجامع الحركة لاستحالة ارادة ايجاد الموجود فلا يكون التسلسل دفعة والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط يتمم به العلية الثاني انه قد ثبت ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية فكيف تكون القوة المنطبعة الفلكية قوية على التحريكات الغير المتناهية وجوابه على ما يستفاد من كلام الشيخ في كتبه ان القوة المنطبعة الفلكية لا يزال تنفعل عن المبدء المفارق وتفعل في الفلك والممتنع ان يؤثر القوة الجسمانية تاثيرات غير متناهية على سبيل المبدئية والاستقلال لا التاثير الغير المتناهي على سبيل الواسطة والانفعالات الغير المتناهية فليس بممتنع

الفن الثالث في العنصريات وهو مشتمل على ستة فصول فصل في

البسائط العنصرية وهي اربعة لان العنصر اما خفيف او ثقيل والخفيف اما خفيف مطلق او خفيف اضافي والثقيل ايضا اما مطلق او اضافي فالثقيل الاضافي هو الماء وهو بارد رطب اما كونه باردا فلانه يحس منه البرودة عند عدم القواسر واما كونه رطبا فلانه يقبل الاشكال الغريبة

الفن الثالث في العنصريات

بسهولة وطبيعته يقتضى الجمود وذوبانه بواسطة تاثير حر الشمس وهو محيط قبلة ارباع من
الارض تقريباً وان كان الوضع الطبيعى ان يحيط بتمام الارض وذلك لان العناية الالهية
بالسفليات اقتضت كشف البعض من الارض لعيش الحيوانات وتمتع افراد الانسان
والثقيل المطلق هى الارض وهى باردة يابسة لانها اذا خليت وطبعها ولم تسخن بسبب
غريب كشعاع الشمس وغيره يحس منها البرودة ولو لم تكن طبيعتها مقتضية للبرودة لما كانت
كذلك واما يبوستها فلانه يعسر قبولها للاشكال وتركها اذا خليت وطبعها ولها ثلث طبقات
احدها هى الارض بالمخالطة لغيرها وتتولد فيها المعادن والجبال والنباتات والحيوان ثانيها
الطبقة الطينية الممزوجة من الماء والتراب والثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز
والخفيف الاضافى هو الهواء وهو حار رطب اما كونه حاراً فلان الماء اذا اريد ان يجعل هواء
اسخن وحين استحكام التسخين يصير هواء ولانه لو كان بارداً لكان ثقيلاً كثيفاً وليس
كذلك واما رطوبته فلانه قابل للاشكال وتركها بسهولة وله اربع طبقات الاولى ما يمتزج
منه مع النار ويتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من الارض ويتكون فيها الكواكب ذوات
الاذناب والنيازك الثانية الهواء الغالب وهى التى يحدث فيها الشهب الثالثة
الهواء البارد الذى لا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض وتسمى طبقة زمهريرية
وفيها يحدث السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء المجاور للارض المختلطة بالاجزاء
الارضية والمائية التى تصل اليه اثر انعكاس شعاع الشمس وتسخن به والخفيف المطلق هى
النار وهى حارة يابسة اما حرارتها فلان النار التى عندنا مع كونها غير صرفة ومخالطتها بما
تكيف بالبرودة حرارتها محسوسة جداً فما ظنك بالنار الصرفة على ان النار التى تحت
الفلك متحركة بحركة الفلك بالعرض والحركة توجب السخونة فكلما كانت الحركة اطول ما
كانت السخونة اشد واما يبوستها فلانها تفنى الرطوبات عن الجوادر واعلم ان هذه الاربعة
من حيث انها يحدث منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات

تسمى عناصر ومن حيث منها يحصل عنصريا عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها
ينقلب كل منها الى الآخر تسمى اصول الكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة
اسطقسات للمركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق ليظهر هناك اجزاء ارضية ومائية
وهوائية والاجزاء النارية فانه لابد منها النضج والطبخ والتفصيل ان الاركان المذكورة الموجودة
في المركب اختلاف طبائعها كل منها يطلب حيزه الطبعي وذلك يوجب التفرق لعدم
بقاء التركيب فلابد فيه من جامع يفيد نضجا وطبخا يوجب حصول مزاج يستتبع صورة تمنع من
التفرق وذلك الجامع الذي يطبخ وينضج هي الحرارة النارية فلابد من وجودها فيه وكل
واحد منها مخالف للآخر في صورته الطبعية يعني ان كل منها مخالف للآخر في صورة
النوعية اذ قد ظهر ان كيفيات هذه البسائط متباينة فلا يمكن ان تكون الصورة الواحدة البسيطة
مصدرا لتلك الآثار فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد فاختلاف الآثار دال على اختلاف
مصادرها والا اي ان لم يكن كل واحد منها مخالفا للآخر في صورته النوعية لتشغل كل واحد
منها بالطبع حيز الآخر ضرورة ان عدم اختلاف المقتضي يستلزم عدم اختلاف المقتضى
والتالي باطل لان كل واحد منها يقتضي حيزا مخالفا لحيز الآخر لاختلاف ميولها الطبعية
ضرورة ان النار تقتضي الصعود من حيز الهواء والماء يقتضي النزول منه والهواء يقتضي الصعود من
حيز الماء والارض تقتضي الهبوط من حيز الماء والماء يقتضي الصعود من حيز الارض فالمقدم مثله
وكل منها قابل للكون والفساد يعني ان كل واحد من العناصر الاربعة ينقلب الى الآخر و
التفصيل ان الكون والفساد انما يقع بين جسمين بان يفسد احدهما ويتكون الآخر ولما كانت
العناصر اربعة ويمكن ان يقع هذا التغير بين كل واحد منها وكل من الثلثة الباقية فانواع
الكون والفساد اثنا عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة ستة منها انقلاب عنصر الى
جاره الملاصق كانقلاب النار هواء او بالعكس والهواء ماء او بالعكس والماء ارضا او
بالعكس واربعة منها انقلاب عنصر الى آخر بوسط واحد كانقلاب النار الى الماء او بالعكس

والهواء الى الارض وبالعكس واثنان منها الانقلاب عنصر الى آخر بوسائط كانقلاب النار ارضا
وبالعكس والمصنف اشار الى وقوع الستة الاولى فقال لان الماء ينقلب حجرا كما نجد مياها جارية
تنقلب حجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها عن
منابعها كما يقال في عين سيمكوه قيل هي قرية من بلدة مراغة من جبال آذربيجان والحجر
ينقلب بالحيل الاكسيرية ماء وذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري
مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الندية المحرقة كيف تصير
ملحا ويذوب بالماء وكذا الهواء ينقلب ماء كما يرى في قلل الجبال فانه ينعقد الهواء
ويتقاطر دفعة يعني انه قد يكون في قلل الجبال صحو فيضرب البرد هواءها فيجمد سحابا من غير
انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صاعد اليه ثم يرى ذلك
السحاب ينزل ثلجا فيعود الصحو ثم تولده مرة اخرى والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان
وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض عليه الامام الرازي
بانه لو كان انقلاب الهواء ماء لاثر البرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله فيوم الصحو
ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء واجاب عنه
المحقق الطوسي بانه يجوز ان يكون ذلك لفوات شرط او وجود مانع وان لم نعرفهما والماء
ايضا ينقلب هواء بالبخار الحاصل من التسخين فيتحلل الاجزاء بحيث تتلطف بالكلية كما
يشاهد عند غليان القدر مثلا والهواء ينقلب نارا كما في كور الحدادين عند الحاح النفخ
على الكير وسد منافذ الهواء الجديد وما قيل يجوز ان يحصل في تلك الهواء سخونة قوية تعمل
عمل النار في الاحراق فلا يخفى انه مكابرة والنار ايضا ينقلب هواء كما يشاهد في
المصباح فان النار المنفصلة عن شعلة المصباح لو بقيت لرئيت ولاحرقت ما يقابلها فهي
اذن انقلبت هواء فهذه الانقلابات الستة تكون بلا وسط واما الستة الباقية فما كان
منها بانقلاب عنصر الى آخر بواسطة او بوسائط فهو واقع بلا ريب وما كان منها بطريق الطفرة

في الظاهر من كمالها تم انه غير ذائب وقال الشيخ قد يتكون نوع من الحجارة من النار اذا طفئت
وكثيراً ما يحدث من الصواعق اجسام حديدية نحاسية على هيأة نصول السهام لها زائدة
منعطفة الى فوق قال وقد حلفت اذابة نصل من ذلك بخوارزم فلم يذب ولم يزل
يتحلل منه دخان ملون يضرب الى الخضرة حتى بقي جوهر رمادي فظاهر من هذا ان العناصر
البسيطة ينقلب بعضها الى بعض ثم ان الاستحالة كما يكون في البسائط يكون في المركبات ايضاً
اليس ان الحنطة يستحيل دماً والدم يستحيل غذاءً وعصباً ورباطاً فما كان من هذه الجملة يبقى نوعه وتبدل
كيفيته يسمى استحالة وما لا يبقى نوعه عند تغيره يسمى كوناً وفساداً وقد اصطلحوا على ان يسموا القسم الاول
من الاستحالة كوناً معيناً كقولهم كان ابيض او كان اسود والقسم الثاني كوناً مطلقاً ونقول
ايضاً الكيفيات العنصرية زائدة على الصور الطبعية مغايرة لها لانها تستحيل في الكيفيات
مثل التسخن والتبرد يعني انه ربما تتبدل الكيفية مع انحفاظ الصورة النوعية فان الماء
قد يسخن فتتبدل الكيفية الفعلية ويجمد فتتبدل الكيفية الانفعالية وماهيته اعني صورته
النوعية محفوظة في كلا الحالين والنار قد تتبرد مع بقاء الصورة الطبعية بذاتها وما قيل
ان النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة عنها وكذا الهواء والارض بعد زوال السيلان والجمود
عنهما ليس بشيء لانه اذا تحقق انقلاب بعض العناصر بعضاً فلا مجال لانكار استحالتها في
كيفياتها اذ الانقلاب يكون مسبوقاً بالاستحالة ضرورة ان مادة الماء مثلاً انما تستعد لخلع
الصورة المائية ولبس الصورة الهوائية بعد استحالة الماء من البرودة الى السخونة على سبيل
التدريج ضرورة انه لا يمكن حصول الصورة الاخرى مع بقاء الكيفية الاولى فتحقق الاستحالة
قبل الانقلاب ولو كانت الكيفيات نفس الصورة لاستحال ذلك وايضاً الكيفيات
قابلة للشدة والضعف بخلاف الصورة وذلك لان انساناً لا يجوز ان يكون اشد انسانية
من آخر ويجوز ان يكون اشد حرارة من آخر وايضاً الصورة مقومات للهيولى بخلاف الكيفيات
فانها اعراض في الواقع واعلم ان قوماً من قدماء الفلاسفة انكروا الاستحالة والكون والفساد

فزعموا ان العناصر الاربعة ليست ببسائط بل هي مركبة من جميع البسائط والطبائع حتى ان الماء مثلا تركيب من الهواء والارض والنار والعنب والعسل والخبز واللحم وغيرها وانما سمي بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان غائبا عنه وهم اصحاب البروز والكمون واعترض عليهم الشيخ في الاشارات بانه كيف يقال ان في شجرة العفص اختفت جميع النارية التي تشتعل منها ولا تحرقها وتلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب موجودة فيه قبل ذلك ولا يحس باللمس والبصر مع كونه شفافا غير مانع للبصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه واورد عليه الامام الرازي بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند اللمس والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية قلنا هذا قول بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته الاطباء واجاب عنه المحقق الطوسي بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله فقد ناقضوا مذهبهم وقوم منهم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروزه وكمونه بل على سبيل نفوذه من غيره فيه فالماء مثلا انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له وهم اصحاب الخليط واورد عليهم الشيخ بوجوه منها ان الاناء المصموم المقدوم المملوء ماء يجب ان لا يتسخن كثيرا لامتناع دخول كثير من النار فيها لامتناع التداخل ومنها انا اذا سخنا المائعين المتشابهين في اناءين احدهما مستحكم الجرم كالنحاس والآخر جرمه مشتمل على المسامات كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار فيه كما زعموا لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه دون الآخر والواقع خلافه ولما فرغ المصنف من بيان الاجسام البسيطة من الافلاك والعناصر شرع في بيان الاجسام المركبة وهي تنقسم الى ما لا مزاج له والى ما له مزاج وما له مزاج ينقسم الى ما لا نفس له وهي المعدنيات والى ما له نفس نباتية او حيوانية وتسمى المواليد الثلاث ولما يحتاج في معرفتها الى معرفة المزاج فلذا اراد تحقيق ماهية المزاج وبيان حقيقته موقوف على

مقدمات الاولى ان المزاج انما يحصل بتفاعل بعض العناصر فى بعض وفى كل عنصر مادة
وصورة وكيفية ولا يجوز ان يكون المادة هى الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل
والتاثير ولا ان تكون الصورة هى المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال
واما الكيفية فلا يجوز ان تكون فاعلة لان حرارة النار مثلا لو كانت كاسرة لبرودة الماء و
بالعكس فان كان الكسران معا كان الانكساران معا فيكون كل منهما كاسرة ومنكسرة فى
حالة واحدة وهو محال وان كان على الترتيب لزم عود المغلوب غالبا والمغلوب عنه
بقائه كما له لم يصر فاعلا فكيف يصير عند كونه مغلوبا غالبا فتعين ان يكون الفاعل هى الصورة
والمنفعل هى المادة والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعدات يجوز انعدامها
عند تاثير العلة فى معلولها المتوقف على امداد ذلك المعد انما لم يجب اجتماع العدم مع
المعلول فيجوز انعدامه عند تاثير الفاعل فى المعلول ولا يلزم شئ من المحذورات الثانية
ان التفاعل مشروط بالتجاور واستدل عليه الشيخ بان المجاورة لو لم تعتبر فى ذلك التفاعل
فاما ان تعتبر فيه نسبة اخرى وضعية او لا تعتبر فيه شئ من النسب الوضعية بل يحصل التفاعل
كيف اتفق والثانى باطل والا لجاز ان يحرق النار التى فى المشرق الحطب الكائن فى المغرب
وعلى الاول فاذا فعل احد الجسمين فى الآخر فالمتوسط ان لم ينفعل امتنع انفعال الثانى
لامتناع انفعال البعيد من دون انفعال القريب وان انفعل يكون المتوسط مؤثرا فى
البعيد بالمجاورة الثالثة ان المجاورة كلما كانت اتم كان التفاعل ابلغ والمماسة غاية المجاورة
فكلما حصلت المماسة بين الاجسام كان التفاعل بينها ابلغ الرابعة ان المماسة بين
الاجسام انما تكون بالسطوح فكلما كانت السطوح اكثر كان التفاعل اكمل لملاقاتها اكثر وكثرة
السطوح انما تكون بكثرة الاجزاء وكثرة الاجزاء لا تتاتى الا بتصغرها فكلما كان تصغر الاجزاء
اكثر كان تفاعل العناصر بعضها فى بعض اكثر واذا تمهدت هذه المقدمات فنقول ان البسائط
المختلفة الكيفية اذا تصغرت اجزاؤها وتماست تماسا تاما واجتمعت وفعل بعضها فى

بعض بقواها المتضادة اى بصورها النوعية المخالفة في الكيفية وكسر صورة كل منها
بالفعل في مادة الآخر سورة كيفية الآخر المضادة لكيفية الاول مثلا يكسر الجزء الناري بصورته
سورة برد الجزء المائي وسورة رطوبته ويكسر الجزء المائي بصورته سورة الجزء الناري وسورة
يبوسته فيحصل كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع بحيث يستبرد بالقياس الى الحار و
يستسخن بالقياس الى البارد ويسترطب بالقياس الى اليابس ويستيبس بالقياس الى
الرطب فالمراد بالكيفية المتوسطة امر وحدانى واقع بين غاية الحرارة وغاية البرودة وغاية
الرطوبة وغاية اليبوسة في درجة من الدرجات الواقعة بين المتضادين المتخالفين غاية
الخلاف لا ان الكيفيات الاربع للاجزاء المتصغرة باقية على صرافتها ولا تميز بينها بل يحس
بها كانها كيفية واحدة للمجاورة فانه امتزاج وليس بمزاج نعم اصحاب الخليط يسمونه بالمزاج
فظهر انه يحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء يكسر سورة كل منها سورة كيفية الآخر كيفية
متشابهة في اجزائه اى في اجزاء المركب وهي المزاج فان قيل التشابه بالمعنى المذكور لا يتحقق
الا في المعدنيات لا في الحيوانات المركبة من الاعضاء المختلفة يقال المراد بالتشابه ان يكون
كل ما له مزاج واحد متشابه الاجزاء والحيوان ليس له مزاج واحد بل لكل عضو منه مزاج
آخر ويمكن ان يحمل كلام المص على ما ذهب اليه البعض من ان الكاسر نفس الكيفية والمنكسر
سورتها ويراد بالقوى في قوله بقواها المتضادة الكيفيات وتقرير هذا المذهب ان الفاعل
الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر هو سورة الكيفية والحرارة تكسر سورة البرودة والبرودة
تكسر سورة الحرارة فانكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون بسورة الحرارة بل يحصل
بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودتها وكذلك انكسار
سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل
البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة يكسر سورة حرارتها وهذا المذهب باطل لان الجسم الشديد
السخونة كالنار اذا امتزج بالماء الشديد البرودة تنكسر شدة سخونته قطعا وانكسارها دون

الانكسار فاذا امتزج الماء القليل البرودة مع ان ذكر سورة الحرارة على هذا المذهب نفس
البرودة فلو التفاوت في نفس البرودة بين الماء الثلج والبرودة وبين الماء القليل البرودة
فيلزم ان لا يكون بين الانكسارين تفاوت مع انه خلاف الشهادة الضرورية تشهد انه
من المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة وقد ابطله
الاستاذ العلامة ابي قدس سره في رسالة الشفاء والهدية السعيدية بوجوه عديدة من شاء
الاطلاع عليها فليرجع اليهما ثم ليعلم ان المزاج ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون مقادير كيفيات
بسائطه متساوية متقاومة ويكون المزاج كيفية متوسطة بينها عديمة الميل الى احد الطرفين
بل قد يكون على حاق الوسط بين الطرفين وهو المعتدل الحقيقي والآخر ان لا يكون كذلك
وهو غير المعتدل اما المعتدل الحقيقي فلا يمكن ان يوجد فضلا عن ان يكون مزاج انسان او
عضو انسان لان المركب من العناصر المتساوية لا يمكن اجتماع اجزائه مدة يحصل فيها الفعل
والانفعال واما غير المعتدل الحقيقي فهو ايضا قسمان احدهما المعتدل الذي يستعمله الاطباء وهو ان
يتوفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله
وهو لا يكون الا بالتناسب بين الكيفيات مثلا اذا كان اللائق بمزاج ذلك المركب ان يكون
حرارته ضعف برودته فمتى كانت تلك النسبة محفوظة يكون المركب معتدلا بهذا المعنى و
الثاني غير المعتدل الطبي وخروجه عن الاعتدال بهذا المعنى اما ان يكون في كيفية واحدة او
في كيفيتين وذلك بان يكون احدهما فعلية والاخرى انفعالية لامتناع الخروج عن الاعتدال
في الكيفيتين الفعليتين او الانفعاليتين والا كان احر وابرد وارطب وايبس وهو
محال **فصل** في كائنات الجو وهي المركبات التي لا مزاج لها ويقال لها الآثار العلوية
اليه وما ينبغي ان يعلم ان هذه المركبات انما تتكون من البخار والدخان وهما يحدثان من الحرارة
لانها اذا اثرت في الماء صعدت منها اجزاء هوائية مائية وهي البخار وصعوده ثقيل
اجزاء نارية ارضية وهي الدخان وصعوده خفيف وقلما ينفصل احدهما عن الآخر بل يتصاعدان

في الاكثر مختلطين لكن البخار يصعد الى حد قريب والدخان اذا كان قويا ينفصل عنه مرتقيا الى
حد النار وبعد تمهيد ذلك نقول اما السحاب والمطر وما يتعلق بهما كالثلج والبرد والضباب
والصقيع والطل فالسبب الاكثري في ذلك تكاثف اجزاء البخار انما قيد السبب بالاكثري
لان هذه الاشياء قد تتكون من تكاثف الهواء ايضا لان ما يجاور الماء من الهواء يستفيد كيفية
البرد من الماء يعني ان الهواء انما يستفيد كيفية البرد من الماء لكن الطبقة الرابعة منه ليست
باقية على صرافة البرودة لوصول الشعاع المنعكس من وجه الارض اليها ثم الطبقة التي تنقطع
عنها تاثير شعاع الشمس تبقى باردة وهي الطبقة الثالثة منه المسماة بالطبقة الزمهريرية فاذا
بلغ البخار في صعوده اليها اعلم ان البخار الصاعد ان كان قليلا وكان في الهواء من الحرارة
ما يحلل ذلك البخار تحلل وينقلب هواء وان كان كثيرا ولم يكن في الهواء من الحرارة ما
يحلله فالبخار ان بلغ في صعوده الى الطبقة الزمهريرية من الهواء يتكاثف بواسطة البرد الذي
من شانه التكثيف فان لم يكن البرد قويا اجتمع البخار وتكاثف بذلك القدر من البرد
وتقاطر فالبخار المجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وان كان البرد قويا فاما ان يصل البرد
الى اجزاء السحاب قبل اجتماعها وتقاطرها او لا يصل قبل اجتماعها وتقاطرها بل بعده فان
وصل قبل اجتماعها وتقاطرها اي انعقادها حبا ينزل السحاب اي تنزل الاجزاء البخارية مع
جموده فيصير ثلجا وتهبط كالقطن المحلوج وان لم يصل قبل اجتماعها بل بعد الاجتماع وتقاطرها
ينزل بردا فان كان نازلا من سحب بعيدة يكون صغيرا مستديرا للذوبان زواياه بالحركة
والاحتكاك في الجو وان كان نازلا من سحب قريبة يكون كبيرا في الغالب غير مستدير وانما يحدث
البرد في الربيع والخريف لا في الشتاء لان البرد الشتوي ان كان شديدا انجمد البخار قبل
الاجتماع والانعقاد حبا فيحصل الثلج وان كان ضعيفا لا يفعل الا المطر ولا في الصيف لقلة الاجزاء
الرطبة الثقيلة فيه واما في الربيع والخريف فيختلط الهواء فيهما كثيرا فربما يتكاثف البخار فيهما تكاثفا
غير معتد به ويكتنفه الحر فلا ينجمد ثلجا فاذا استحكم استحصافه واحاط به الهواء الحار هربت البرودة دفعة

الى باغنه وقد جعله فتحصلت قطر الليتعدر واذا ايتم يغيبر الابخرة الكثيفة شديدة الاستعداد او بمرد بكيفية الحرايا الماان الماء الحار اسرع جمودا من الماء البارد فاذا صح جمد جمد بعد ان صار حبا كبيرا فاكلها اذا بلغ البخار في صعوده الى الطبقة الزمهريرية
ما اذا لم يصل البخار الى لطبقة الباردة فان كان كثيرا فقد ينعقد سحابا ماطرا لشدة برد الهواء القريب من الارض قال الشيخ في طبيعيات الشفاء المحصل انه قد يبلغ هذا البخار الموضع البارد الشديد البرد بل يتصعد صعودا يسيرا حتى كانه كبة موضوعة على وهذا اهل القرية التي تحت تلك السحابة يمطرون ومن كان على جبل فوقه يكون في الشمس وسبب ذلك تكاثف البخار وتراكم ده وبطوء حركة المصعدة ايا وتنتظر شل المعصور
وقد لا ينعقد ويسمى ضبابا ان كان قليلا فاذا ضربه البرد اى برد الليل كثفه وعقده ماء فينزل في اجزاء صغار لا يحس نزوله الا عند اجتماع شيء يعتد به فان لم يجمد فهو الطل وان انجمد فهو الصقيع ونسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر ولما فرغ من بيان ما يتكون من البخار او بيان ما يتكون من الدخان فوق الارض فقال ولما الرعد والبرق فسببهما ان الدخان اذا ارتفع مخلوطا ببخار وبلغ الى الطبقة الزمهريرية تكاثف البخار وينعقد سحابا واحتبس الدخان فيما بين السحاب فذلك الدخان ان بقي حارا قصد العلو بالطبع لما صعد منه الى العلو فرق السحاب تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هائل هو الرعد بتمزيقه ومصاكته اياه وان صار باردا تكاثف وقصد السفل لثقله فيمزق السحاب ايضا تمزيقا عنيفا فحدث من تمزيقه ومصاكته اياه صوت هائل وان اشتعل ذلك الدخان بالحركة الشديدة والمصاكة لانه شيء لطيف فيه ائية وارضية على فيها الحركة الحرارة عملا قرب مزاجه من الدهنية فيشتعل بادنى سبب مشعل فكيف لا يشتعل بالسبب القوى كان برقا ان كان لطيفا ينطفي سريعا والبرق يرى قبل سماع الرعد لان البصر لا يحتاج الى الموازاة فحسب والسمع يحتاج الى تموج الهواء وحركته وصاعقة ان كان

كيفما لا ينطفى الى ان يصل الى الارض واذا وصل اليها فربما يصير لطيفا ينفذ فى التخلخل ولا يحرق ويذيب ما يصادفه من الاجسام الكثيفة ولا يحرقها الا ما يحرق من الذوب قبل الصاعقة وقعت بشيراز على قنديل معلقة فى قبة الشيخ الكبير ابى عبد الله ابن الخفيف قدس سره فاذابه واما الرياح فقد تكون بسبب ان السحاب اذا ثقل بواسطة البرد اندفع الى السفل فصار لتسخنه بالحركة هواء متحركا ولتعلم ان الرياح انما تتولد من البخار اليابس اى الدخان كما ان المطر انما يتولد من البخار الرطب وتولده اما بالصعود ادخنة كثيرة وهو الاكثرى فاذا عرض لها كثافة للبرد وثقلت وهبطت اذ لا تمكن من النفوذ فى كرة النار فرجعت الى جهة حركتها او الى خلاف جهتها او لان الادخنة المتصعدة قبل انتهائها الى معاوقة الحركة العالية ينصرف الى جهة ما وسيجئ تفصيله ان شاء الله تعالى فالسبب البادى للريح ليس الا الدخان نعم الجنس الاول من الرياح انما تهب بعد حركة السحب وصيرورة السحاب ريحا مخالف لكلماتهم وتصريحاتهم وقد يكون لاندفاع يعرض بسبب تراكم السحب اى تكاثفها يعنى ان تكاثفها يوجب صغرها الموجب لحركة ما بينها ضرورة استناع الخلاء فيصير السحاب من جانب الى طرف آخر وقد يكون لانبساط الهواء بالتخلخل فى جهة فيندفع عن مكانه بواسطة عظم مقداره فيدافع ما يجاوره ويدافع ذلك المجاور ايضا مجاوره فيتموج الهواء ويضعف تلك المدافعة شيئا فشيئا الى غاية ما فيقف وقد يكون بسبب برد الدخان المتصاعد الى الطبقة الزمهريرية ونزوله قد عرفت ان الرياح انما تتولد من الادخنة وتولدها منها على وجهين احدهما اكثرى وهو انه اذا اصعدت ادخنة كثيرة الى فوق فعند وصولها الى الطبقة الزمهريرية ان انكسر حرها ببرودة تلك الطبقة تتكاثف وتثقل وتنزل فيحدث من نزولها تموج الهواء فيحدث الريح البادرة فان لم ينكسر حرها ببرودة تلك الطبقة تتصاعد الى ان تصل الى كرة النار المتحركة بحركة الفلك ولا تتمكن من النفوذ فيها بل تحرق او يرجع زيادها بمصادمة النار المتحركة فيتموج الهواء

ويحدث الريح الحارة وثانيهما ان تبرد الادخنة قبل وصولها الى كرة النار واست
الطبقة الزمهريرية من الهواء فيصرف الى جهة السفل بالدفع فيحدث الريح وقد يحدث بحركة
الهواء وحدها اذا تحامل جهة من الهواء كما ذكره الشيخ واعلم ان الريح والمطر متعاونان في اكثر
ان الريح في الكثير تكثف مادة السحاب وتقربها وتحركها الى المطر وتسيل الادخنة وتعمل بعضها
ببعض فيتعمل ولا يتمكن من الصعود وكانهما دال على تعاقب مادتي المطر الذي هو البخار الرطب
ومادة الريح الذي هو الدخان ولذلك السنة الكثيرة الرياح تكون سنة جدب وقحط
ومن الرياح ما يكون سموما اي ريحا حارة وما قيل اي شكيبة بكيفية سمية فليس بشئ
من الاحتراقه في نفسه بالاشعة او لاختلاطها بالادخنة والابخرة الحارة او بمرورها بالارض
الحارة جدا فتحرق الابدان وايضا من الرياح الزوبعة وتسمى اعصارا ايضا وهي عبارة
عن ريح تستدير على نفسها وتكون مثل المنارة وهي قد تكون هابطة وقد تكون صاعدة ولا
اما الهابطة فسببها انه اذا انفصلت ريح من سحابة وقصدت النزول الى اسفل فعارضتها في طريقها
قطعة من السحاب صاعدة ليصعد فيها تلك القطعة من تحت فيدفعها الاجزاء الريحية من
فوق فيقع ذلك الجزء من الريح بين دفع الى فوق والى اسفل وبين دفع السحابة التي تحتها
اياه الى فوق فيعرض له من الدفعين ان يستدير وينضغط الاجزاء الارضية بينها فتبقى
ملتوية على نفسها واما الصاعدة فسببها تلاقي ريحين متقابلين مختلفي الجهة وربما يكون قويا
بحيث يقلع الاشجار وربما يشتعل منه قطعة من السحاب فيرى كان شيئا يطير وتسمى تنينا
مشتعل فيرى نارا تدور واما قوس قزح وهي ما يرى شبيه قوس فوق الافق فهو انما
تحدث من ارتسام ضوء النير الاكبر اي الشمس في اجزاء رشية صغيرة مستديرة الاجزاء
اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء بخارية لطيفة شفافة صافية رشية وكان وراءه جسم كثيف
مثل جبل او سحاب كدر وكانت الشمس في الافق او قريبا من الافق فاذا ادبر الانسان
على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء الصقيلة صارت الشمس في خلاف جهة الناظر انعكس ضوء البصر

قوس قزح

من تلك الاجزاء الى الشمس لكونها صيقلية فادت ضوء الشمس دون شكلها لكونها صغيرة و
تكون مستديرة على شكل قوس لان الشمس لو جعلت مركز دائرة لكان القدر الذي يقع من
تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء ولو تمت تلك الدائرة لكان تمامها تحت
الارض وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كانت القوس اصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس
في وسط السماء واختلاف الوانها بسبب اختلاف ضوء النير والوان الغمام المشهور في وجه
اختلاف الوانها ان الناحية العليا تكون اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اليها اقوى
فيرى احمرة ناصعة والسفلى ابعد منها واقل اشراقا فيرى احمرة في سواد وهو الارجواني ويتولد
منهما كراثي مركب من اشراق الحمرة وكدرة الظلمة وزيفه الشيخ بهذا الوجه بان ذلك يقتضي ان
يكون الاقرب ناصع الحمرة ثم لا يزال كذلك على التدريج حتى يضرب الى الارجوانية فيكون طرفه
الآخر ارجوانيا فاما انفصال هذه الالوان بعضها عن بعض حتى يكون بعضه متشابه الحمرة وبعضه
متشابه الارجوانية وبعضه متشابه الكراثية فهو بعيد وبان تولد الكراثي من الارجواني والاحمر
الناصع بعيد لان الكراثي لا مناسبة له مع واحد منهما لان تولد الكراثي من الاصفر والاسود ثم
قال واما الالوان فلم تحصل لي امرها ولا عرفت سببها ولا قنعت بما يقولون فان كله سخف
وكذب واما الهالة فايضا انما تحدث من ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية صغيرة
صيقلية مستديرة اعلم ان الهالة دائرة تامة او ناقصة ترى حول القمر او غيره من الكواكب
وسبب حدوثها ان خالطه اجزاء رشية صيقلية كانها مرايا متراصة في غيم رقيق لطيف غير ساتر
ما وراءه واقع في مقابلة القمر حائل بين الرائي وبين القمر فيرى القمر نفسه في ذلك الغيم الذي
يبعد ويرى في كل واحد من الاجزاء الرشية الصيقلية المحيطة بذلك الغيم ضوء ولان ضوء البصر
وقع على الصيقل انعكس منه الى الجسم الذي وضعه من ذلك الصيقل كوضع المضيء منه اذا لم تكن
جهته مخالفة لجهة المضيء ولما كانت تلك الاجزاء الرشية في غاية الصغر لم تؤد شكل القمر بل انما
تؤدي ضوءه كما ان المرآة الصغيرة جدا لا يظهر فيها شكل المرئي فيرى دائرة منورة بنور ضعيف

الهالة

مضيئة بالقمر وهي الهالة وقال بعضهم ان السحاب مرتق الواقع في سمت ابصارنا للقمر يقع نوره على
القمر فيه وينعكس منه الى البصر بسبب توسط الهواء المحيط بالقمر والضوء المنعكس فيرى القمر وضوءه
مثنا كون دائرة عظيمة مضيئة بنور ضعيف ونحوه كما ننظر الى نار صغيرة موقدة من بعيد فيرى
عظيمة بسبب الهواء المحيط بها بالضوء بها وعدم امتياز الحس بين الضوء وما في العارض ويعلم
ان الهالة قد تحدث للشمس ايضا وتسمى بالطفاوة بالضم وهي نادرة جدا لان الشمس في الاكثر تحلل
السحب الرقيقة ثم ان تفرق الهالة من جميع الجهات دالة على الصحو واضمحلالها بحيث تحقق
السحاب وبطل الهالة على المطر لدلالته على كثرة الاجزاء المائية وتفرقها من جهة تدل على
هبوب الريح ياتي من تلك الجهة والهالة الشمسية دل على المطر واما الشهب فسببها ان الدخان اذا
بلغ حيز النار وكان لطيفا تشتعل فيه النار فانقلب الى النار ويلتهب بسرعة حتى يرى
كانه طفى ثم ان الدخان اذا وصل الى كرة النار تشتعل وذلك كما يرى في السراج المنطفئ اذا
وضع تحت السراج المشتعل تشتعل الدخان من المنطفي بالمشتعل فيشتعل الدخان وينحدر اشتعاله
الى فتيلة المنطفى فتشتعل فما كان منه لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فيرى كانه
كوكب ينقض ويقذف به وهو الشهاب وما كان كثيفا لم يشتعل بل يحترق ويثبت فيه الاحتراق
ويبقى على صورة ذؤابة او ذنب او عمود وربما بقي ذلك مدة شهر او ازيد وهي ذوات الذوائب
وذوات الاذناب وغيرها وما كان منه غليظا فاذا تعلقت النار به ظهرت الحمرة فرئيت
كالجمر وما كان منه اغلظ يرى اسود كالفحم عند تعلق النار به ويرى كانه ثقبة او منفذ خالي و
قد تبقيت الذوائب ونحوها تحت كوكب وتدور مع النار بدوران الفلك ايا ما فيرى كان
لذلك الكوكب ذؤابة او ذنبا ثم هذه الاجسام من الدخان المشتعل اذا لم ينقطع اتصاله من الارض
يحدد النار الى اسفل فيرى كانه حينا مشتعلا ينزل من السماء الى الارض واذا وصلت النار
اليها احرقت تلك المادة بالكلية وهو الحريق واما الزلزلة فلما انتهى الينا فاعلم ان البخار
اذا احتبس في الارض يميل الى جهة ويتبرد لها بسبب برودة الارض فينقلب مياها

مخلخلة ما حولها مجارية اذا قل فاذا كثر بحيث لا تسعه الارض اوجب انشقاق الارض و انفجرت منها العيون اعلم ان الارض قد تخلخل بمجاورة الماء ويحصل فيها ثقب وفرج فيها هواء وبخار وماء فان كان الهواء والبخار المحتبسان فيها كثيرين فقد يبرد ان ببرودة الارض فيصيران ماء اً فاله قوة على تفجير الارض فى مدد بحيث ليستتبع كل جزء منها جزءاً آخر لتفجر الارض وتنفجر عينا جارية ويجرى على الولاء ضرورة امتناع الخلاء وذلك لانه لما استحال ما فى باطن الارض من الاهوية والابخرة المحتبسة ماء اً بسبب ما عرض لها من شدة البرد وجرى ذلك الماء من باطن الارض الى ظاهرها انجذب الى مواضعها هواء وبخار آخر اذ لو لم ينجذب اليها لبقيت خالية فيبرد ذلك الهواء والبخار بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء اً فيجرى ويستمد هواء اً وبخاراً آخر وهكذا الى ان يمنع مانع وان كان كثيرا وله قوة ولكن ليس له مدد حدثت منه العيون الراكدة وان كان كثيراً ولم يكن له قوة حدثت منه القنى والآبار اذ مياههما متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب صادفت تلك الابخرة منفذاً فاندفعت اليه بادنى حركة فان جعل له سيل واضيف اليه ما يمده فهو ماء القناة والا فهو ماء البير ونسبة القنى الى الآبار نسبة العيون السيالة الى العيون الراكدة وذهب البعض الى ان هذه المياه متولدة من الاجزاء المائية المتفرقة فى عمق الارض وفرجها ويؤيده انه يكثر مياه العيون والقنوات والآبار عند كثرة الثلوج والامطار ولعل الحق ان ما ذكره المص وان لم يكن سببا تاما لكنه يصلح ان يكون سببا فى الجملة واذا غلظ البخار يعنى اذا تولد بخار ودخان كثير المادة بحيث لا ينفذ فى مجارى الارض وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام والمنافذ فاجتمع ذلك البخار قاصداً للخروج عن الارض ولم يمكنه النفوذ فيتحرك بذاته فزلزلت الارض بحركته وربما يبلغ قوته الى ان يشق الارض وربما يحدث من الشق نار محرقة لان الحركة الشديدة تقتضى كون الدخان والبخار ناراً والدليل على ان هذا هو السبب

الاخرى لزلزلة ومن البلاد التي تكثر فيها الزلازل اذا حفرت فيها القنوات والآبار
الكبيرة حتى كثرت فيها منافذ الابخرة التي تحت الارض يقل فيها الزلازل من البلدة
التي اريد بها رخوة ويقل فيها الزلازل وليعلم انه يكون في بعض البقاع طينة كبريتية يرتفع
منها الى الهواء ابخرة على تلك الطينة ويخالطها هواء الذي صار لطيفا بسبب برد الليل
فيصير ذلك الهواء مع الطينة مادة لسرعة الاشتعال فيشتعل من انوار الكواكب وغيرها
فيرى في وجه الارض شعل مضيئة وقد شاهدنا في الاسفار مرارا **فصل في المعدنيات**
وهي المركبات التي لها مزاج ولا نفس لها فهي مركبات تامة غير نامية وهي تتكون من امتزاج
الابخرة والادخنة المركبة من النار والهواء والادخنة المتكاثفة من الماء والارض وذلك
لانا كالابخرة والادخنة المحتبسة في الارض اذا كثرت يتولد منها ما مر واذا لم يكن
كذلك اختلطت على ضرب من الاختلاطات المختلفة في الكم والكيف تكون منها
الاجسام المعدنية وهي اما ان تكون قوية التركيب او تكون ضعيفة التركيب والاول
اما ان تكون منطرقة والمراد بالمنطرق الجسم المعدني القابل لضرب المطرقة بحيث لا ينكسر
ولا ينفصل بل يندفع الى عمقه وينبسط وهي الاجساد السبعة او تكون غير منطرقة بالمعنى المذكور
وما لا يكون منطرقا لعدم الطراقة اما لغاية الرطوبة كالزيبق ولغاية اليبوسة كالياقوت والحجر
والثاني اما ان تكون منحلا بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب
واما ان لا تنحل بالرطوبة وهو الذي يكون دهني التركيب كالزرنيخ والكبريت فان غلب
البخار على الدخان تولد البشم والبلور ... ولكن قوله والزيبق والزرنيخ والرصاص
محل نظر اذ الزيبق متولد من اجزاء ارضية لطيفة جدا كبريتية مخالطة شديدة حتى
لا ينفرد منه سطح لا يغشيه من تلك اليبوسة شيء فلذلك لا يعلق باليد ولا ينحصر بشكل الكرية
كما ان قطرات الماء اذا وقعت على التراب الذي هو في غاية اللطافة فربما احاط بكل قطرة
منه غشاوة ترابية حافظة لذلك الماء على وضعه وكذلك التراب حتى لا تبقى تلك القطرة على شكلها

في وجه التراب وان تلاقت فلزتان فلابعدان يخرق الغلافان التراب يان ويصير الماآن مازاوا حدا وبهذا ظهران الكبريت عنصر الزيبق وفيه غلبة الدخان على البخار فيكون من القسم الثاني والزرنيخ مع كونه غير قوي التركيب من قبيل الكبريت والرصاص من الاجساد السبعة المنطرقة التي سيجيء بيانها وغيرها من الجواهر المشعة وان غلب الدخان يتولد الملح والزاج والكبريت والنوسادر ثم من اختلاط بعض هذه مع بعض تولدت الاجسام السبعة الارضية يعني يتولد من تركيب الزيبق مع الكبريت الاجساد السبعة وهي الذهب والفضة والنحاس والرصاص والخارصيني والاسرب والحديد والزيبق عنصر هذه الاجساد السبعة الا الرصاص فالمشاهدة شاهدة على انه اذا ذاب صار كانه زيبق واما سائر الاجساد فانها ايضا تكون عند الذوب كالزيبق المحلول وايضا لولم يكن عنصرها الزيبق لما تعلق الزيبق بها لكنه يتعلق بكل واحد من هذه الاجساد وايضا لولم يكن اصلها الزيبق لما صار الزيبق ذا عقد برائحة الكبريت كالرصاص فثبت ان هذه الاجساد تتكون عند اختلاط الزيبق بالكبريت و كيفية تكونها من اختلاطهما يطلب من المطولات **فصل** في النبات وله قوة عادمة الشعور ويصدر عنها مع حفظ التركيب حركات طباعية وافعال ذاتية زائدة على افعال المركبات المعدنية والطبائع البسيطة العنصرية مختلفة كالتغذية والتنمية وتوليد المثل وغيرها بالات مختلفة لما تقرر عندهم ان الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه الآثار المختلفة لا يقال قولهم الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه الا الواحد على تقدير صحته انما يستلزم ان لا يصدر عن الواحد افاعيل مختلفة الا بجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات آلات او غيرها لانا نقول لا يكفي تعدد الجهات والحيثيات في صدور الآثار النباتية من قوة واحدة بل لا بد له من الآلات المختلفة لان الافاعيل النباتية قد ينفك بعضها عن بعض في نفس الامر وقد تجتمع وجودا فيها فلا يكفي في صدورها تعدد جهات ذات واحدة بل لا بد له اما من مباد جسمانية متخالفة الذوات او من مبدء واحد له آلات مختلفة جسمانية يصدر عنه بواسطة كل آلة فعل خاص

فالاول باطل لان الجسم لا يكون له صورة متنوعة متعددة فتعين الثاني وهو المطلوب فلابد
من شاذ العلامة ابي قدس سره فقال فيه وهي تلك القوة النباتية وهي كمال اول لجسم
طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويزيد ويغتذي اعلم ان الكمال عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته كصورة
السرير فانها كمال للخشب السريري لا يتم السرير الا بها واما في صفاته كالحركة فانها كمال للجسم
المتحرك ولا يتم الا بها فالكمال ينقسم الى كمال اول وهو ما يتم به النوع في ذاته والى كمال ثان و
هو ما يتبع النوع من عوارضه ويتوقف على الذات فقوله اول يخرج الكمال الثاني فان النفس
لا يطلق عليه وقد يطلق الكمال الاول والثاني على معنيين آخرين فكل كمال يترتب عليه كمال
آخر فيقال له الكمال الاول وان لم يكن اولا على الاطلاق كالحركة فانها كمال اول اذ يترتب عليه
كمال آخر هو الوصول الى المقصد وقوله الجسم يخرج كمال المجردات وقوله طبعي يمكن ان يراد به ما يقابل
الصناعي فيخرج به كمال الجسم الصناعي ويمكن ان يراد به ما يقابل الجسم التعليمي فيخرج به كمالاته وهو
مجرور على انه صفة للجسم وقال البعض انه مرفوع على انه صفة للكمال فيخرج به الكمالات الصناعية
وقوله آلي يجوز رفعه على انه صفة الكمال اي كمال اول ذو آلة ويجوز جره على انه صفة للجسم اي جسم
مشتمل على الآلة والمراد بالآلة القوى المختلفة والاعضاء المختلفة فان الاولى آلة للنفس بلا واسطة
والثانية آلة لها بواسطة القوى وعلى التقديرين يخرج عنه صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر
عنها افعالها بواسطة الآلات وانما قيد بالحيثية ليعلم ان النفس النباتية ليس كمالا للجسم مطلقا
بل من تلك الحيثية وخرج به كل كمال لا يحتمل تلك الجهة فاحترز به عن النفس الحيوانية
والانسانية فمنها قوة غاذية وفعلها لاجل بقاء الشخص وهي القوة التي تحيل جسما آخر
اي الغذاء الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه وهو المغتذي لتلصق به بدل ما يتحلل عنه
بالحرارة ويتم فعلها بافعال ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه
بالعضو وقد يخل به والثاني الالصاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعل جزءا منه
وقد يخل به كما في الاستسقاء اللحمي والثالث ان يجعل شبيها بالعضو المغتذي من كل وجه حتى

فی القوام واللون وقد یخل بہ کما فی البرص وہذہ الافعال الثلثۃ لابد وان تکون بثلث
قوی والغاذیۃ عبارۃ عن مجموعہا فوحدتہا اعتباریۃ والقوۃ التی یصدر عنہا التشبیہ
یسمی مغیرۃ ومنہا قوۃ نامیۃ فعلہا الاجل کمال الشخص وہی التی تزید فی الجسم الذی فیہ
بان یدخل الغذاء فی اجزاء المغتذی زیادۃ فی اقطارہ طولا وعرضا وعمقا ہذا احتراز عن
الزیادات الصناعیۃ فان الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمع فان زاد فی طولہ وعرضہ نقص
من عمقہ وان کان بالعکس فبالعکس وہذہ القوۃ تزید فی الاقطار الثلثۃ وفیہ ان الصانع
اذا اضاف الی مقدار من الشمع مقدار آخر منہ حصلت الزیادۃ فی الاقطار الثلثۃ والجسم
النامی ایضا انما یزید فی الاقطار الثلثۃ بانضمام الغذاء الیہ لابنفسہ الی ان یبلغ کمال النشو
ہذا احتراز عن السمن اذ ہو لا یبلغ الی کمال النشو علی تناسب طبعی ہذا احتراز عن الزیادات
الغیر الطبعیۃ مثل الاستسقاء وسائر الاورام وبہذا ظہر الفرق بین النمو والسمن وذلک لان
الاجزاء الزائدۃ من الغذاء فی النمو تنفذ فی جواہر الاعضاء فلاجرم تمددہا وتزید فی جواہرہا
واما فی السمن فانہا لاتنفذ فی جواہر الاعضاء بل تلتصق بہا ولعلک قد علمت ان فعل ہذہ
القوۃ ایضا الاحالۃ والتشبیہ والغذاء فلا فرق بینہا وبین الغاذیۃ الا ان الغاذیۃ لاتفعل
ہذہ الافعال الا بمقدار ما یتحلل وہذہ القوۃ تفعل ازید مما یتحلل ولذا ذہب البعض الی
ان النامیۃ ہی بعینہ الغاذیۃ ولا استبعاد فی ان تکون قوۃ فی بدو الامر قویۃ تفی بایراد
بدل التحلل والزیادۃ معا وبعد ذلک تضعف فلا توزد الزیادۃ ومنہا قوۃ مولدۃ لاجل
بقاء النوع وہی التی تاخذ من الجسم الذی ہی فیہ ای تفصل جزءا من فضل الہضم الاخیر
للمغتذی وتجعلہ مادۃ ومبدأ لمثلہ بان تودعہ قوۃ من اصل المغتذی لتکون مبدأ
الشخص آخر من نوعہ وجنسہ وہذہ القوۃ بالحقیقۃ ثنتان احدہما ما ذکر والثانیۃ المصورۃ
وہی القوۃ التی تفید المنی بعد استحالتہ فی الرحم الصور والقوی والاعراض الحاصلۃ للنوع
الذی انفصل عنہ المنی وہذہ القوۃ تختص بالرحم وقال الشیخ فی القانون المولدۃ نوعان نوع

تولد المني في الذكر والانثى وتسمى هذه القوة مفصلة وقوع الفصل والقوة التي تحت المني اسـ
الكيفيات المزاجية لان اجزاءه مختلفة بالمزاج فتخص بحسب مزاجها فيساعد لعشر ان
مزاجا فاشيا للعضو مزاجا خاصا وتسمى هذه القوة مصورة فعلى هذا تكون المولدة عبارة عن
قوتين احدهما المحصل فضلة الهضم الاخير منيا وثانيهما التي كل جزء من المني او مل من
الذكر والانثى لبعضو مخصوص فتكون وحدتها اعتبارية واما القوة المصورة فقد انكرها المحقق
الطوسي حيث قال في التجريد والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة
المركبة عن قوة بسيطة لا شعور لها اصلا واورد عليه بانا لا نسلم ان المصورة قوة واحدة بسيطة
لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس وهم لا يجوزون ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب
استعداد المادة وقال شارحه العلامة والانصاف ان تلك الافعال المقتضية الحكمة مثل
النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المونقة والالوان المختلفة
وما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن دركها العقول والافهام
وقد بلغ المدون منها كما علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة آلاف مع ان ما
لم يعلم منها اكثر ما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل مما يكاد يبعد عن العقل صدورها عن
القوة التي تسمى بالمصورة وان فرض كونها مركبة لمواد مختلفة بل يحكم بان امثال تلك الامور
لا يمكن صدورها الا عن حكيم عليم خبير قدير وهذا الكلام وان كان في غاية المتانة لكن لا يخفى
على من راجع الى كلام المشائية انهم لا يقولون بكون هذه القوة فاعلة لتلك الافعال بل الفاعل
عندهم ليس الا الباري عز اسمه وهذه القوى انما هي وسائط وآلات كما ان من اسند هذه
الافاعيل الى ارباب الانواع والملائكة كالقدماء من الحكماء والامام الغزالي لا يقول بكونهم
مؤثرين فاعلين بل انما اسند هذه الافاعيل اليهم لكونهم وسائط في الفيض نعم اسناد تلك
الافاعيل الى ذوي الشعور اولى من اسنادها الى قوى عديمة الشعور كما لا يخفى على من له شعور
والقوة الغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثفله يعني ان القوة الغاذية

لا يتم فعلها اعني الاغذاء الا من اربع قوى تخدمها وقد بينها المتن بقوله فلها قوة جاذبة وماسكة
وهاضمة ودافعة للثفل **اما الجاذبة** فهي قوة تجذب المحتاج اليه من الغذاء ويدل على وجودها
وجوه **الاول** انا نشاهد حركة الغذاء من الفم الى المعدة وهذه الحركة ليست طبيعية والا لكانت
باطلة مع ان المنتكس يزدرد الطعام ويتصاعد الى معدته والاشجار يتصاعد الماء الى اعاليها ولا
ارادية وهو ظاهر فهي قسرية فلا بد من قاسر وهو اما دفع من فوق او جذب من تحت والاول
باطل لانا نعلم بديهة ان المريء والمعدة عند الحاجة الشديدة الى الغذاء يجذبان الطعام من
الفم فتعين ان يكون جذبا من اسفل فللمعدة قوة تجذب الغذاء **الثاني** ان الانسان اذا
اغتذى غذاء ثم تناول حلوا ثم قاء يخرج الحلو آخرا وما ذلك الا لجذب المعدة له الى قعرها
ومتى تناول الانسان غذاء او دواء كريها وجد المعدة والمريء لا يزدردانه الا بعسر ويريدان
نفضه ولذلك ربما اندفع بالقيء بلا اختيار **الثالث** ان الدم اذا تكون في الكبد كان
مخلوطا بالفضلات ثم ان كل واحد منها يتميز عن الباقي وينصب الى عضو مخصوص فعلم ان في
كل واحد من تلك الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الخلط والا لاستحال انصبابه الى ذلك
العضو وهذه القوة في غاية الظهور في النبات لانها في الاكثر تغتذي من تحتها لان غذاءها
اعني الماء والتراب لا يصعد شيء منها بالطبيعة فيصعدان بالجذب **واما الماسكة** فهي القوة التي
تمسك ما جذبته الجاذبة حتى تفعل فيها الهاضمة فعلها والدليل على وجود هذه القوة في المعدة
احتواؤها بالغذاء احتواء تاما بحيث يماس جميع الجوانب وليس هذا الاحتواء لشدة امتلاء المعدة
لان الغذاء اذا كان قليلا والماسكة قوية يلاقيه المعدة حتى يجيد الهضم ومتى كانت ضعيفة
لم تلاقه المعدة ولم يجد الهضم بل حصلت القراقر والنفخ والدليل على وجودها في جميع الاعضاء
ان الجسم الرقيق الذي من شأنه النزول لا ينزل كالمشروبات في المعدة والمني في الرحم و
الاخلاط في الاعضاء فعلم ان في كل منها قوة ماسكة **واما الهاضمة** فهي قوة تعد الغذاء لصيرورته
جزءا بالفعل ومحصل ما ذكره الشيخ في بيانها وكونها مغايرة للغاذية انها قوة تحيل ما جذبته الجاذبة

والماسكة الماسكة الى تمام تهيئ الفعل للقوة المغيرة فيه والى حركات صالحة لدفعه الى الغاذية
بالفعل والهضم عبارة عن تغيرات مترتبة واقعة بين تمام فعل الجاذبة وحصول فعل الغاذية و
بيانه انه اذا جذبت القوة الجاذبة الجاذبة بعض اجزاء من الدم وامسكته الماسكة ذلك العضو
للدم صورة دموية واذا ما شبهها بذلك العضو فقد بطلت عنه الصورة الدموية وحدثت فيه
صورة ذلك العضو فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية فتبين بهذا
الكون والفساد استحالات لاخذ استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان ياخذ استعدادها
للصورة العضوية في الاشتداد ثم لا يزال الاستعداد الاول ينقص والثاني يشتد الى ان ينتهي
المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى ويحدث فيها الثانية فهناك حالتان احديهما
اعنى تزايد استعداد المادة لقبول الصورة العضوية وتنقص استعدادها للصورة الدموية وهي
فعل القوة الهاضمة والاخرى لاحقة اعنى حصول الصورة العضوية وهي فعل الغاذية فظهر
الفرق بين القوة الهاضمة لكل عضو وبين القوة الغاذية ثم للهضم مراتب اربع الاولى الهضم
في المعدة وابتداء هذه المرتبة من الهضم عند المضغ لان سطح الفم متصل بسطح المعدة فاذا لاقى الممضوغ
احاله احالة ويدل عليه ان الحنطة الممضوغة تفعل في النضج الدماميل ما لا يفعله الحنطة
المطبوخة ويؤيده الغذاء الوارد على الفم يتغير بعد المضغ لونه وطعمه ورائحته فاذا وصل الى المعدة
انهضم انهضاما تاما ويصير شبيها بماء الكشك الثخين ويسمى كيلوسا المرتبة الثانية هي الهضم في الكبد
فان الغذاء بعد ان صار كيلوسا يندفع كثيفه الى الامعاء وينجذب لطيفه الى الكبد من طريق
الماساريقا وهي عروق دقاق صلبة واصلة بين الكبد والمعدة وجميع الامعاء وينصب اولا الى
العرق العظيم المسمى بباب الكبد ومنه الى العروق الصغيرة التي هي من شعب الباب ثم اذا
تفرق لطيف الكيلوس في اجزاء الباب صار الكبد بكليتها ملاقية بكليته فينطبخ فيها انطباخا
تاما بحيث يخلع عنه الصورة الكيلوسية وتحصل الصورة الكيموسية وتتميز الى الاخلاط الاربعة
والثالثة هي الهضم في العروق فان الاخلاط بعد تولدها في الكبد تنصب الى العروق النابتة

من مجاري الكبد المسمى بالاجوف ثم يندفع الى العروق مختلطة وانهضمت فيها انهضاما اما آخر فوق ما كان لها في الكبد وتميز فيه ما يصلح غذاء لكل عضو فيصير مستعدا لان يجذبه جاذبة كل عضو والرابعة هي الهضم في الاعضاء فان الاخلاط اذا سلكت في العروق الكبار الى الجداول ثم الى العروق الصغار الكيفية ترشح من فوهاتها على الاعضاء وتحصل لها في الاعضاء هضم آخر تتشبه بها التصاقا وقواما ونوا وقد يخل بالاول كما في الذبول وبالثاني كما في البرص والبهق وبالثالث كما في الاستسقاء اللحمي ولكل مرتبة من مراتب الهضم فضلة ففضلة الهضم الاول الثفل الذي يندفع طريق الامعاء وفضلة الهضم الثاني ما يندفع اكثره بالبول الى المثانة ويندفع السوداء الى الطحال والصفراء الى المرارة وفضلة الهضم الثالث ما يندفع بالتحلل الذي لا يحس والعرق والوسخ الخارج بعضه من منافذ محسوسة وبعضه من منافذ غير محسوسة او من منافذ خارجة عن الطبع كالاورام المنفجرة او ما ينبت من زوائد البدن كالشعر والظفر والمني فضلة الهضم الرابع وذلك انما يكون عند نضج الدم في العروق وصيرورته مستعدا لان يصير جزءا من جوهر الاعضاء الاصلية المكونة من المني وذلك لان الضعف الذي يحصل من استفراغ المني لا يحصل من استفراغ الدم وغيره لان ذلك الاستفراغ يوجب الضعف في جوهر الاعضاء بخلاف سائر الاخلاط واما الدافعة فهي قوة دافعة للفضلات والدليل على وجودها في الامعاء والمعدة ما يجده كل احد من نفسه عند التبرز وعند القئ من غير اختيار والنامية تقف في الفعل اولا وسبب وقوفها في الحيوان ان بدن الحيوان مخلوق من الدم والمني فيكون في اول الامر رطبا ثم لا يزال يجف يسيرا يسيرا بالحرارة الخارجية والحركات الداخلية والنفسانية والبدنية والنمو لا يحصل الا عند تمدد الاعضاء وذلك لا يكون الا بنفوذ الغذاء في المسام المتحركة وتلك المسام لا يمكن اتساعها الا اذا كانت الاعضاء لينة واذا صلبت وجفت فلا يمكن فتقف بالضرورة وتبقى الغاذية تفعل فعلها الى ان تعجز لانها قوة جسمانية قد مر ان كل قوة جسمانية متناهية بحسب المدة فلا بد وان تكون تلك القوة ايضا متناهية

بحسب المدة فيعرض الموت الذي هو بمنزلة الرجوع لان الرطوبة الغريزية لجسد
الى وقت اى بعد خمس وثلثين سنة او بعد اربعين سنة يأخذ في الانتقاص لمعاضدة الحرارة
الخارجية الحرارة الغريزية في التحليل ويتأدى ذلك الى اضمحلال الرطوبة الغريزية ويعين
تغلب الرطوبة الغريبة بواسطة التغذية فينطفئ الحرارة الغريزية ويحصل الموت فصل
خير ... يختص بالنفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك
الجزئيات الجسمانية ويتحرك بالارادة قيل هنا بحث لانه ان اراد الآلي من جهة هذين
الامرين فيدل على امر في النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها آلية من جهة
الافعال النباتية ايضا وان اراد الآلي من جهة ما فيتناول التعريف النفس النباتية
واجيب عنه بان درجة الحيوان مسبوقة بدرجتي الجماد والنبات فالنفس الحيوانية مشتركة
النفس النباتية في مصدرية الافاعيل النباتية كما انهما مشتركان مع الصور المعدنية في
مصدرية فاعتبر ما بها الادراك والتحريك مستلزمان للتغذية والتنمية والتوليد دون العكس
ان هذه مستلزمة لمطلق التركيب دون العكس فتكون مدركة للجزئيات متحركة بالارادة فاعلة
للافاعيل النباتية وآثار ... الشق الثاني لم يلزم محذور فان الانسانية لا شك انها جوهر
يفعل الافعال الحيوانية وان اختصت بها اشياء آخر كالادراكات الكلية والتدابير البشرية ولا
يصدق النفس الحيوانية عليها من تلك الحيثية وفي كون النفس الحيوانية مشتقا اعم من
النفس الانسانية كما ان الحيوان مشتق اعم من الانسان فيها قوة مدركة ومحركة اما المدركة
فهي اما في الظاهر او في الباطن اما التي في الظاهر فهي خمس بحكم الاستقراء السمع وهي قوة
في العصبة المفروشة على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات بوصول الهواء المنفعل
بالقرع او القلع العنيفين ويتموج فينتهي تموجه الى الهواء الراكد في الصماخ ويموجه بشكل نفسه
ويقع على جلدة مفروشة على عصبة مفروشة في مقعر الصماخ وفيها قوة تدرك ...
المتخذة من السمت والهيأة الخارجية فاذا وقع الهواء المتموج على تلك الجلدة يحصل

فی العصبۃ فیدرک بسبب القوۃ المودعۃ فیہا الصوت وہیاتہ ولیس المراد بوصول الھواء المنضغط
الحامل للصوت الی الصماخ ان ہوائر واحداً بعینہ یتموج ویتکیف بالصوت ویوصلہ الیہا بل ان
ما یجاور ذلک الھواء المتکیف یتموج ویتکیف بالصوت وہکذا الی ان یتموج ویتکیف الہواء
الراکد فی الصماخ فیدرکہ السامعۃ ثم ان الصوت لا تحدث مع کل قرع او قلع فان قرع
الصوت لا یحدثہ والیکو لا یحدث من شق شیٔ یسیر یسیراً لو کان الشیٔ لا صلابۃ فیہ بل یجب
مقاومۃ المقروع للقارع والمقلوع للقالع کما فی قرع الطبل وقلع الکرباس واختلفوا فی
ان الصوت الخارج من الصماخ القائم بالھواء مسموع ام لا فزعم بعضہم انہ مسموع واستدل علیہ بانہ
لو لم یکن مسموعاً لما ادرک جہۃ الصوت واورد علیہ بانہ یلزم علی ہذا ان یسمع الکلمۃ الواحدۃ
مراراً کثیرۃ واجیب عنہ بان السماع مشروط بالوصول اول مرۃ فبانتفاء الشرط ینتفی المشروط
وزیفہ الاستاذ العلامۃ ابی قدس سرہ بان ہذا انکار لکون الصوت القائم بالھواء الخارج عن الصماخ
مسموعاً والحق انہ لیس بمسموع وادراک جہۃ الصوت انما ہو بادراک جہۃ اتیان الھواء الحامل للصوت
لو اصل الی الصماخ لا بسماع الصوت القائم بالھواء الخارج عن الصماخ والبصر وہو قوۃ مودعۃ فی
ملتقی العصبتین المجوفتین النابتتین من غور البطن المقدم من الدماغ احدہما من الیمین الی
الیسار وثانیہما بالعکس فیلتقیان فیصیر تجویفہما واحداً ثم یفترقان الی العینین اما بالتقاطع او
بالانعطاف وتجویف الملتقی یسمی مجمع النور وانما جعلت العصبان مجوفتین للاحتیاج الی
کثرۃ الروح الحامل للقوۃ الباصرۃ واعلم ان المذاہب المشہورۃ فی الابصار ثلثۃ الاول
مذہب الریاضیین وہو انہ یخرج من العین جسم شعاعی علی ہیأۃ مخروط راسہ عند مرکز البصر وقاعدتہ
عند سطح المبصر واختلف اصحاب ہذا المذہب فیما بینہم فقال بعضہم ان ہذا المخروط مصمت وقال
بعضہم انہ یخرج من العین خطوط مستقیمۃ کانہا اجسام دقاق اطرافہا مجتمعۃ عند مرکز البصر وتمتد
تلک الاجسام متفرقۃ الی المبصر فما انطبق علیہ من المبصر اطراف ہذہ الخطوط ادرکہ البصر وما وقع بین
اطراف تلک الخطوط لم یدرکہ البصر ولذلک یخفی علی البصر الاجزاء التی فی غایۃ الصغر والمسام التی

المذاہب الثلثۃ فی الابصار

الى ثقبة العنبية من سطح المبصرات اذ علم بعضهم انه يخرج من العين جسم كانه عمود واحد مماسة
مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطح المبصر حركة في غاية السرعة من احد طرفيه الى الآخر
فاذا فرغ من احد طرفي العرض الى الطرف الآخر ثم تحرك [illegible] ثم ان الرؤية تتفاوت
بتفاوت الشعاع فان من قال شعاع البصر كان ادراكه للقريب اسرع لتفرق الشعاع في البعيد
ومن كثر شعاع البصر دفعة كان ادراكه للبعيد اسرع لان الحركة في المسافة البعيدة تفيد [illegible]
ويستفاد انها تشاهد في الظلمة انفصال النور من العين فان الانسان يرى في الظلمة
كان نوره ينفصل من عينه واشرق على انفه وانها تشاهد عند تغميض العين على السراج خطوط
شعاعية اتصلت بين العين والسراج واجيب عن الكل بانه لا يدل على كون الابصار بخروج الشعاع
بل على ان في آلات الابصار اجساما مضيئة وهذا غير منكر وابطل هذا المذهب بانه كيف يمكن
ان يخرج من البصر بل من بصر البقة جسم يحيط بنصف كرة العالم ثم عند انطباق الجفن يعود
اليها دفعة وكيف لا يتشوش هذا الشعاع عند هبوب الرياح وكيف يرى الاجسام البعيدة
كالكواكب الثابتة عند فتح العين من غير تراخ لقطع الشعاع هذه المسافة البعيدة وايضا حركة
الشعاع ليست طبيعية لكون جهاتها مختلفة ولا قسرية لعدم القاسر [illegible] ولا ارادية
وهو ظاهر فان قيل علم المناظر مبني على القول بخروج الشعاع وهيأته من الاستقامة والانعكاس والانعطاف
يقال هذا لا يستلزم كون الشعاع موجودا في الخارج كما ان الدوائر المتوهمة في علم الهيأة ليست
موجودة في الخارج مع ابتناء علم الهيأة عليها والثاني مذهب الطبيعيين وهو انه اذا قابل المبصر للعين تنطبع [illegible]
الجليدية التي هي [illegible] في العين [illegible] الانطباع في الجليدية لا يكفي للابصار فان لكل عين جليدية منطبعة
فيها فلو كفى هذا الانطباع في الابصار لرأى الشيء الواحد شيئين بل يجب ان تتأدى الصورة من الجليدية الى الملتقى
ومنه الى الحس المشترك والمراد بتأدي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك ليس ان تنتقل
منه اليه لان الصورة عرض والانتقال على العرض محال بل المراد ان انطباعها في الجليدية معد
لحصول صورة مثلها في الملتقى وحصولها فيه معد لحصولها في الحس المشترك [illegible]

على مذهبهم ان الانسان اذا حدق النظر جانب الشمس ثم غمض عينيه فانه يجد في نفسه كانه ينظر
اليها وما ذلك الا لان صورة الشمس انطبعت في الباصرة ولم تزل عنها وكذا اذا بالغ النظر
في الخضرة ثم نظر الى لون آخر لايراه خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لبقائها في الباصرة
ورد بان صورة المرئي هناك باقية في الحس المشترك لا في الباصرة فتامل وقد ابطل هذا المذهب
بوجوه عديدة لانطول الكلام بذكرها **والثالث** مذهب الاشراقيين وهو انه لا يخرج من
العين ولا يحصل فيها شيء بل يحضر المبصر عند الباصرة فيحصل للنفس علم حضوري بنفس حضوره ثم
ان للابصار شروطا يمتنع بدونها فيجب معها منها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل
كما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط ومنها عدم القرب المفرط ومنها عدم
الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد به الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه ومنها ان يكون
المرئي كثيفا اي مانعا من نفوذ الشعاع فيه اورد عليه بانه على هذا يلزم ان لا يكون الجسم اللطيف
مثل الماء والزجاج مرئيا لانه لا يمنع الشعاع من النفوذ فيه مع ان الواقع خلاف ذلك واجيب
عنه بان بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع نفوذ الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالسموات
وكرة النار والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة
واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار
ولكثافته يصير مرئيا **والشم** وهي قوة مرتبة في الزائدتين الناتيتين من مقدم الدماغ
شبيهتين بحلمتي الثدي وشرط في ادراكها انفعال الهواء المتوسط بين الحاسة وجرم ذي الرائحة
من ذلك الجرم بان يستحيل الى الكيفية برائحة ذلك الجرم بسبب مجاورته وكلما كان الهواء ابعد من ذلك الجرم
كانت الرائحة فيه اضعف لان كل جزء من الهواء منفعل عن مجاوره وكيفية المنفعل اضعف من كيفية المؤثر
وذهب البعض الى ان ادراك الروائح بتبخر وتحلل اجزاء الجسم ذي الرائحة بمخالطة الهواء المتوسط بينه وبين قوة
الشم ورد بان قليلا من المسك يعطر هواء بيت كبير مدة وذلك التعطير يبقى وان خرج ذلك الهواء من البيت ودخل
هواء آخر من غير ان يتقلص وزنه فعلم انه ليس بسبب تحلل اجزاء ذي الرائحة فان قيل لو تحلل اجزاء من

الجسم ذي الرائحة وبها اشتمها الهواء ولما كانت الحرارة والدلك ونحوهما مما يذكي الروائح كما ان
البرد يخفيها ولما كانت الرائحة تذبل بكثرة الشم او التذاذ باطل لئلا يقال يجوز ان يكون تذكية
الحرارة والدلك ونحوهما للروائح لاعدادها الهواء المتوسط لقبول كيفية ذي الرائحة او معاونتهما
نشاشة والتحليل جهة تميل بمرور الزمان سواء كثر شمها او لا وكثرة الحس تعين على ذهابها وتحصيل
هذا قال الامام الرازي والحق ان كلا ممكن ينبغي ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المتحللة من
ذي الرائحة الى الشم سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليه سبب
لها والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها بشرط
مماسة الجرم ذي الرائحة آلة الذوق وتوسط الرطوبة اللعابية وكون هذه الرطوبة عديمة الطعم
ولهذا لا تدرك المحموم البحتة ولذلك من تكيف رطوبته اللعابية بكيفية الخلط الغالب عليه
لم يدرك طعوم الاشياء الا مشوبة بكيفية الخلط الغالب وتوسط الرطوبة اللعابية اما بان يخالطها
اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم يغوص هذه الرطوبة في جرم اللسان فالمحسوس على هذا التقدير
هو كيفية ذي الطعم والرطوبة واسطة ليسهل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان
يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة ويغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها واللمس
وهي قوة منبثة في العصب المخالط لتمام الجلد واكثر البدن فيدرك بها الملموسات ويتأثر بالفساد و
ولما كان الحيوان مركبا من العناصر وصلاحه باعتدالها وفساده بتغايرها اعطاه الحكيم الخبير قوة سارية
في بدنه بها يدرك المنافي ليحترز عنه بالهرب عنه قال الشيخ في الشفاء اللمس هو اول الحواس على
الحيوان وبه يصير الحيوان حيوانا ولا يمكن ان يفقده كما ان كل ذي نفس ارضية فان له قوة غاذية
ولا يجوز ان يفقدها فحال الغاذية عند النفس النباتية حال اللمس عند النفس الحيوانية وذلك
ان الحيوان تركيبه الاول من الكيفيات الملموسة ومزاجه منها وفساده باختلالها فيجب ان
يكون الحس الطليعة له اولى به ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وليس هو الا اللمس المدرك
لما يرد المحيط بالبدن او متصل به محرق او مجمد والتعين بالحواس الآخر على معرفته والملائمة وان

كانت دالة على المطعومات التي بها يستبقى الحيوة لكن يجوز ان يعدم ويبقى الحيوان بان يعين الحواس الآخر على ان يتادى الغذاء الموافق ومن حكمته تعالى ان بعض الاعضاء لم يخلق فيها قوة لامسة كالكلية والكبد والطحال لانها مجمع الفضلات الحادة فلو كان لها حس لتاذت بورودها عليها وكالرئة فانها دائمة الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظم فانه دعامة البدن وغاية اثقاله فلو كان له حس لتاذى بالحمل واختلفوا في ان القوة اللامسة قوة واحدة او قوى متعددة فذهب الجمهور الى انها قوة واحدة يدرك بها جميع الملموسات وقال الشيخ يشبه ان يكون قوة اللمس قوى كثيرة فمنها ما يدرك الخفة والثقل ومنها ما يدرك الحرارة وضدها ومنها ما يدرك الخشونة والملاسة وبانتشارها في البدن واشتراكها في آلة واحدة او لعدم كون تلك الآلات محسوسا يظن انها واحدة واما القوى التي في الباطن سواء كانت مدركة او معينة على الادراك فهي ايضا خمس الحس المشترك وهو يدرك الصور الجزئية المحسوسة والخيال وهو خزانة المدركات الحس المشترك والوهم وهو يدرك المعاني الجزئية والحافظة وهي خزانة لمدركات الوهم والمتصرفة فيما بين الخزانتين بالتحليل والتركيب وهي المتخيلة والمفكرة اما الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فهو قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من الدماغ يقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة ويطالع النفس صور الجزئيات من ثمه فهي كالمرآة للنفس وانما وصفت بالمشترك لانها مجمع المحسوسات الظاهرة كلها وهي غير البصر واستدلوا على وجود هذه القوة ومغايرتها للبصر بوجوه منها ما بينه المصنف بقوله لانا نشاهد القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة دائرة تامة وليس وجود هذا الخط المستقيم والدائرة في الخارج فيكون في قوة اخرى وليس ارتسامها في البصر ايضا اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة وهو القطرة والنقطة ولا يمكن ارتسامها في النفس الناطقة لامتناع ارتسام الماديات فيها كما سيلوح فاذن ارتسامها انما يكون في قوة اخرى غير البصر تنطبع فيها صورة النقطة حيث

كانت في حيز ثم انها بعينها الصورة تنطبع فيها صورتها حين الكون في حيز آخر فاذا
اجتمعت الصورتان احس بالقطرة على مثال الخط وكذا في الدائرة وهي التي سميناها الحس
المشترك قال الامام الرازي في المباحث المشرقية لقائل ان يقول لا نسلم ان المدرك لما ذكر
ليس هي القوة الباصرة وما ذكرتم من ان الباصرة لا تدرك الشيء الا حيث هو فهو نفس المتنازع فيه
فلم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة صورة الجسم حين ما كان في حيز ثم قبل انمحاء تلك الصورة تنطبع
فيها صورته حين الكون في حيز آخر فيجتمع الصورتان في البصر وتشعر القوة الباصرة بها فلذلك
احست الباصرة بالقطرة النازلة على مثال الخط وبالنقطة المستديرة على مثال الدائرة وقد سلم
الشيخ ان البصر يدرك الحركة ومن المستحيل ادراك الحركة الا على الوجه المذكور سلمنا ان المدرك لما ذكرتم
ليس هي القوة الباصرة لكن لم لا يجوز ان يكون المدرك له النفس فانها تدرك الكلي والجزئي
انت تعلم ان الكلام في محل وجود الخط والدائرة لا في مدركها ولا يجوز ارتسامها في النفس لانها من
الجزئيات المادية ويستحيل ارتسام المادي في المجرد ومنها ان الانسان قد يدرك صورا لا وجود لها
في الخارج مثل المبرسم والنائم في رؤياه فانه يشاهد صورا محسوسة ويسمع اصواتا ويميز بينها
وبين غيرها فلا بد وان يكون لها وجود وليس في الخارج والا لرآها كل سليم الحس فيكون
وجودها في مدرك وذلك المدرك يستحيل ان يكون غير جسماني ويستحيل ايضا ان يكون حاسة من
الحواس الظاهرة لتعطلها في النوم والبيمار يرى هذه الصور مع التغميض فيكون المدرك لتلك
الصورة قوة من القوى الباطنة وليست تلك القوة هي الخيال لانه حافظ للصور وليس مدركا لها
فيكون المدرك لها قوة اخرى وهي الحس المشترك قال الامام الرازي لقائل ان يقول لا نسلم ان
المدرك لهذه الامور ليس هي النفس فانها مدركة للكلي والجزئي وقد عرفت ان الكلام في محل وجود
تلك الصور ولا يمكن ان يكون محل وجودها هي النفس لامتناع ارتسام المادي في المجرد والمراد بالمدرك

آلة الادراك لا هو المدرك حقيقة واما الخيال فهو قوة مرتبة في آخر التجويف الاول من الدماغ

يحفظ جميع صور المحسوسات بعد غيبوبتها وهي خزينة الحس المشترك [illegible]

على ثبوته بانا نعرف من رأيناه ثم غاب ثم حضر فلا بد لنا من قوة حافظة وهي الخيال ولولاه لكنا اذا رأينا انسانا ثم رأيناه مرة اخرى لم نعرف ان الذي رأيناه هو الذي رأيناه اولا ولو لم نعرف ذلك لاختل نظام العالم لعدم التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو وعلى مغايرته للحس المشترك بان الحس المشترك له قوة القبول للصور والخيال له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ لان القوة الواحدة لا يصدر عنه اثران متخالفان واورد عليه الامام الرازي اولا بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها بالخيال وثانيا بان الحس المشترك مبدء لادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وثالثا بان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل قولهم ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اثران متخالفان واجاب عنه المحقق الطوسي بان الخيال لا بد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه بالقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها ومبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التادية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة واعترض عليه العلامة القوشجي بان هذا الجواب يرفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات واجاب عنه بعض محققي شراح هذا الكتاب بان غرض المجيب ان كون حفظ الخيال مشروطا بالقبول لا يوجب ان يكون القابل ايضا هو الخيال كما انه هو الحافظ بل عسى ان يكون قوة اخرى مقارنة له كالحس المشترك كما ان حفظ يبوسة الارض شكلها مسبوق بالقبول لكن لا يلزم ان يكون القبول حاصلا فيها من يبوستها بل من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدئي القبول والحفظ وليس غرضه ان الخيال لما كان قوة جسمانية فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لنفسه كالارض تقبل الشكل بمادتها والحفظ بصورتها والمقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدئي القبول والحفظ من جهة افتراقهما لامكان تحقق القبول بدون الحفظ كما في الماء والهواء وبالعكس كما اذا عرض آفة بمقدم البطن المقدم من الدماغ لا يدرك

لانسان صورة ادراك زال بالمرض والتغير في المدرك كون قبل حفظها ثم جعلها ان قوة
المدرك غير قوة الحفظ لا يكفي ان بناء هذا الجواب على ان الخيال حافظ للصور التي يقبلها الحس
المشترك وانه لا وجود له لارتسام الصور في الخيال وان لا وجود لارتسامها في الحس المشترك
وهو خلاف المقرر عندهم ولو كانت الصور التي يحفظها الخيال مرتسمة في الحس المشترك لا في
الخيال لما طرأ عليها الذهول فانه عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في خزانة
لكنه من القول ان الخيال ايضا قابل للصور كما انه حافظ لها وقبوله للصور غير قبول الحس المشترك لها
والجواب الاول الاستاذ العلامة الى تفسير من منع الاستدلال ليس مبنيا على ان القبول والحفظ
اثران وان الواحد لا يصدر عنه اثران بل مبنا على ان الادراك غير الحفظ وان الحفظ غير الادراك لتحقق
بدون الحفظ كما يحس بصورة لم تغب عن حاستنا بعد فان حصول الصورة في خزانة مع انعدام
لما شرط لتغيبها عن الحس والحفظ تحقق بدون الادراك كما في صورة الذهول فان
القوة التي هي واسطة في الادراك غير القوة التي من شانها الحفظ والمستدل اراد بالقبول
الادراك بناء على المشهور من ان الادراك عبارة عن القبول والانفعال ولم يرد بالقبول
الانتقاش بالصورة فلا يتوجه عليه شيء من الاعتراضات اذ الدليل ليس مبنيا على ان القوة الواحدة
لا يصدر عنها الا اثر واحد والحفظ ليس مسبوقا بالقبول بالمعنى المراد هنا حتى يرد النقض بالخيال
ويتعدد الادراكات المختلفة اي انها لا يجب ان يكون متعددا بخلاف آلة الادراك وخزانة
الحفظ حتى يرد النقض بالحس المشترك **واما الوهم فهو قوة مرتبة في آخر التجويف
الاوسط من الدماغ** اعلم ان الوهم آلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط كذا قال
الشيخ في الاشارات وقال البعض ان محله مقدم التجويف الاخير **كالقوة الحاكمة في الشاة بان
الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه** وهذه القوة هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان وعنها
يصدر الافعال الحيوانية واستدلوا على اثباتها ومغايرتها لسائر القوى بانا ندرك المعاني الجزئية و
لا يجوز ان يكون المدرك لها هي النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات والاشياء من الحس الظاهر

ولا الحس المشترک لانها انما تدرک الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة ولا الخيال لانه انما يحفظ الصور المحسوسة
فاذن مدرکها قوة اخری هی المسماة بالوهم واورد عليه تارة بانا لا نسلم ان النفس لا تدرک الجزئيات وفيه
ان النفس لا تدرک الجزئيات الا بآلة جسمانية والمراد بالمدرک تلک الآلة مع ان هذا الادراک حاصل
للحيوانات التی ليس لها النفس الناطقة وتارة بان المدرک لعداوة هذا المحسوس يجب ان يکون مدرکا
لهذا الشخص المحسوس ايضا مع ان مدرک المحسوسات ليس هو الوهم والحق ان المدرک والحاکم بالحقيقة
هی النفس فالصور والمعانی کلها حاضرة عندها مدرکة لها بواسطة الآلات الخاصة واتحاد محل الصور
والمعانی غير لازم **واما الحافظة** فهی قوة مرتبة فی اول التجويف الاخير من الدماغ
هذا عند من يقول ان محل الوهمية مؤخر التجويف الاوسط فعنده ليس فی مؤخر الدماغ شیء من القوی
واما عند من يقول ان محلها مقدم التجويف الاخير فالحافظة عنده فی مؤخر التجويف الاخير يحفظ
ما يدرکه القوة الوهمية من المعانی الجزئية الغير المحسوسة الموجودة فی المحسوسات
وهی خزانة للقوة الوهمية ونسبتها اليها نسبة الخيال الی الحس المشترک وتسمی هذه القوة ذاکرة ايضا
لانها تستخرج من امور معهودة امورا منسية کما اذا نری رجلا قد رأيناه فی مکان ويکون المکان منسيا
عندنا فيستعرض هذه القوة المعانی المستحفظة عندها الی ان عرض لها المعنی الذی يصير حدا اوسط
نعرف به المکان الذی رأيناه فيه الرجل **واما المتصرفة** فهی قوة مرتبة فی البطن الاوسط
من الدماغ من شانها ترکيب بعض ما فی الخيال او الحافظة من الصور والمعانی مع بعض و
تفصيل بعضها عن بعض فترکيب الصور کترکيبها انسانا ذا راسين وحيوانا نصفه علی صورة انسان
ونصفه علی صورة فرس وترکيب المعانی کادراک الحلم والشجاعة مجتمعين فی شخص واحد وترکيب الصور
بالمعانی کقولک صاحب هذه الصداقة له هذا اللون والتفصيل کادراکها انسانا لا راس له وهذه
القوة اذا استعملها العقل فی مدرکاتها سميت مفکرة واذا استعملها الوهم فی المحسوسات سميت متخيلة
ومعنی استعمالها الوهم فی المحسوسات ان النفس تستعمل هذه القوة فی الصور المحسوسة بواسطة الوهم الذی
هو سلطان القوی الجسمانية ولا يلزم من ذلک الا ان تکون النفس مدرکة للصور المحسوسة لا ان يکون

والوهم مدركا لها قد يرد ان الوهم لا يدرك الصور الجسمية فكيف يستمد اياها القوة ان القوة
الباطنة كالمرآة المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الأخرى فيتكلم ان الحس المشترك كما يكون
الوهم لكن الوهم مدركا للمدركات الحس المشترك كالآخر في ويرد ما تقرر عندهم واما القوة
محركة فينقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة وهي شوقية ونزوعية اليها اي الى
ما ترسم في الخيال صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت تلك القوة القوة الفاعلة على تحريك
وهي ان حملت الفاعلة على تحريك يطلب به الاشياء المتخيلة باعتقاد انها نافعة سواء كانت
ضارة بحسب الواقع او نافعة طلبا لحصول اللذة تسمى قوة شهوانية وان حملت على تحريك
يدفع به الشي المتخيل ضارا سواء كان ضارا في الواقع او مفيدا طلبا للغلبة تسمى قوة
غضبية واما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي تعد العضلات للتحريك وهي قوة في الاعصاب و
العضلات من شانها ان تشنج العضلات بجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء الى جهة
مبدء الاعصاب فيقرب الاعضاء الى جهة مبدء الاعصاب اعني الدماغ كما في القبض او ترخيها
فتمدها الى خلاف جهة مبدء الاعصاب فيبعد الاعضاء عن مبدء الاعصاب فتعين الباعثة و
الفاعلة الشوق والارادة لان النفس تدرك اولا الحركة ثم تتبع ذلك الادراك شوق اليها فاذا
قوي ذلك الشوق صار ارادة ثم تتبع الارادة حركة بسبب القوة المنبثة في اعصاب العضلات

فصل

في الانسان وهو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة
ما يدرك الامور الكلية والجزئيات ويفعل الافعال الفكرية ويستنبط بالرأي والروية اقول
لا ريب ان ههنا شيئا يشير اليه كل واحد بقوله انا لكنهم قد اختلفوا في ان ذلك الشي ما هو اختلافا
كثيرا فذهب البعض الى ان النفس اجسام لطيفة لذواتها مخالفة بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء
وتلك الاجسام نورانية علوية خفيفة حية لذواتها متحركة بانفسها سارية في جواهر الاعضاء سريان
الماء في الورد والدهن في السمسم لا يتطرق اليها التحلل والتبدل اذ كل احد يعلم انه باق غير متبدل
من اول العمر الى آخره ولا يلزم من ذوبان البدن وتحلله ذوبانها وتحللها فما دامت الاعضاء

صالحة لقبول الآثار الفائضة عنها كالحس والحركة لبقيت في هذه الاعضاء افاضتها هذه الآثار و بقاؤها هو حياتها واذا فسدت هذه الاعضاء خرجت عن قبول هذه الآثار انفصلت عنها النفس لها عنها هو موتها وقال البعض اجزاء البدن على قسمين اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره من غير ان يتطرق اليها شيء من التغيرات والانحلال وعارضة تبعية تارة تزيد و تارة تنقص والنفس عبارة عن القسم الاول منها وذهب بعضهم الى انها عبارة عن الارواح المتكونة في الدماغ الصالحة لقبول الحس والحركة والحفظ والفكر والذكر النافذة في الاعصاب الى جملة البدن وتوهم بعضهم انها عبارة عن الدم لانه اشرف اخلاط البدن ومتى نزف الدم وفني من الجسد فارقته الحيوة وزعم البعض انها هي الماء لانه سبب لحصول النشو والنمو والنفس كذلك وهو مذهب تاليس الملطي وذهب افلوطرخس واتباعه الى انها النار السارية لان خاصية النار الاشراق والحركة و خاصية النفس الادراك الذي هو اشراق والحركة وههنا مذاهب أخر ايضا ذكرها يوجب الاطالة والمختار المعتمد عند الجمهور الفلاسفة انه جوهر مجرد ليس جسما ولا جسمانيا وتعلقه بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا تعلق الجزء بالكل والحال بالمحل وهو مختار كثير من علماء الاسلام كالامام الرازي والامام حجة الاسلام واكثر الصوفية الكرام فلها باعتبار ما يخصها من الآثار وهي التاثير في البدن للخضوع لتصرفها والتاثر عما فوقها من المبادي العالية مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها قوتان قوة عاقلة يدرك بها التصورات والتصديقات وتسمى تلك القوة عقلا نظريا وقوة نظرية وقوة عاملة تحرك بدن الانسان الى الافعال الجزئية بالفكر والروية على مقتضى آراء واعتقادات تخصها اي تلك الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملي والقوة العملية والنفس باعتبار القوة العاقلة لها مراتب اربع الاولى ان تكون خالية عن جميع المعقولات مع كونها قابلة لها ومستعدة فهي عبارة عن محض قابلية النفس للادراكات كاستعداد الطفل للكتابة وهي العقل الهيولاني و هذه القوة موجودة لكل شخص من النوع وانما سميت بالعقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور بمعنى انه ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم يجز انفكاكها عن الصور

كلها ومرتبة ثانية يحصل لها المعقولات البديهية اى التى يكتسب النظريات و
بهذه القوة لما كانت حادثة فى النفس بعد ما لم تكن فلا بد لها من شرط حادث وهو الاحساس فان
الانسان يطلع بالحواس على الجزئيات فاذا استعملها النفس بحسب مشاركات ومباينات بينها
وكذا الاحكام الضرورية فيما بينها بسبب الاحساس بتلك الجزئيات وتستعد لان تنتقل من
الضروريات الى النظريات اذا تذكر من الذهن وبعد حصول الافكار اذا تذكر منه وبعد حصول
الحدس وهى العقل بالملكة ويجوز ان يسمى عقلا بالفعل بالقياس الى الاولى والمرتبة الثالثة ان
يحصل لها المعقولات النظرية لكن لا التفات لها بالفعل بل صارت مخزونة عندها فانها صارت
عرية تقدر على استحضار النظريات متى شاءت من غير كسب جديد لكونها المكتسبة مخزونة يحضرها
بالالتفات كاستعداد القادر على الكتابة حين لا يكتب وان يكتب متى شاء وهى العقل بالفعل
وان كان يجوز ان يسمى عقلا بالقوة بالنسبة الى ما بعده والمرتبة الرابعة ان تطالع معقولاتها
المكتسبة وهى العقل المطلق ويسمى عقلا مستفادا اى من العقل الفعال قال الشيخ ان نظرت
الى هذه القوى وجدت العقل المستفاد رئيسا يخدمه الكل ثم العقل بالفعل ويخدمه العقل بالملكة والعقل
الهيولانى بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة ثم ان العقل المستفاد قد يعتبر بالقياس الى كل معقول
ولا ريب فى حصوله وقد يعتبر بالقياس الى جميع المعقولات بحيث لا يغيب عنها شىء منها ولم يحصل
ذلك للانسان فى جلباب بدنه وقد اختلف فيه فقال بعضهم ان النفس عند التعلق فى البدن قد
يمتنع عن جميع المطالب النظرية وقال بعضهم يمكن وجود نفس قوية لا يشغلها شان عن شان فكانها
وهى فى جلباب بدنها قد تجردت عنها الى عالم القدس واعلم انا ثم جعل العقل المستفاد مرتبة
رابعة والعقل بالفعل مرتبة ثالثة وبعضهم جعل العقل المستفاد مرتبة ثالثة والعقل بالفعل
مرتبة رابعة ولعل الوجه فى ذلك انه قيل بان العقل بالفعل متأخر عن العقل المستفاد فى الحدوث
لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لم يصر ملكة ومتقدم عليه فى البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة
وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى المشاهدة فمن نظر الى التأخر فى الحدوث جعل العقل

المستفاد مرتبة ثالثة ومن نظر الى التقدم فى البقاء جعله مرتبة رابعة فتامل ثم العقل بالملكة ان كان فى الغاية يسمى قوة قدسية قال الشيخ فى الشفاء ما محصله ان الاكتساب انما يكون بحصول الحد الاوسط وهو قد يحصل بالتعليم وقد يحصل بالحدس ثم التعليم ايضا ينتهى الى الحدس فان مبادى التعليم انما هى حدوس استنبطها ارباب تلك الحدوس ثم اوردوها الى المتعلمين فجائز اذن ان يقع للانسان بنفسه الحدس وينعقد فى ذهنه القياس بلا تعلم وهذا مما يتفاوت فيه الناس كما وكيفا فبعض الناس اكثر عدد حدسا وبعضهم اسرع زمان حدس وينتهى فى طرف النقصان الى من لا حدس له البتة فيجب ايضا ان ينتهى ايضا فى طرف الزيادة الى من له حدس فى كل المطلوبات او اكثرها والى من له حدس فى اسرع وقت واقصره فيمكن اذن ان يكون شخص بسبب قوة الحدس فى الكم والكيف اعلى قبولا للمبادى العقلية من العقل الفعال اما دفعة او قريبا من دفعة ارتساما لا تقليديا بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى وهذا ضرب من النبوة والاولى ان يسمى هذه القوة قوة قدسية وهى اعلى مراتب القوى الانسانية وليعلم ان مراتب القوة العملية ايضا اربع فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تزكية الباطن من الملكات الردية والاخلاق الذميمة وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلى النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة فى جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا فى بحر علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه الاعلى تقدس وتعالى كذا قالوا اذا عرفت هذا فاعلم ان القوة العاقلة اى النفس الناطقة مجردة عن المادة وغواشيها واستدلوا على تجردها عن المادة لوجوه منها ما بينه المص بقوله لانها لو كانت مادية اى جسما او جسمانيا لكانت ذات وضع فان كانت متحيزة بالذات كانت جسما وان كانت حالة فيه كانت جسمانية فاما ان لا ينقسم الى الاجزاء المقدارية او ينقسم لا سبيل الى الاول لان كل ماله وضع فهو منقسم الى الاجزاء المقدارية وعلى ما مر ولا سبيل الى الثانى لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها لان

فلذلک هو جزئیها الخیالی فی جزء آخر فینقسم المعلوم البسیط القائم بالنفس عبارة
عن صورة ای ساریة فیها فینافی البساطة لان کل واحد من اجزاء العلم ان لم یکن علما
بذلک البسیط فیلزم ان یکون العلم بالبسیط علوا عنه وهو ذا ان لم یکن کک بل العلم به
یحصل من الاجزاء المعلومة القائمة بالنفس فیلزم انقسام البسیط لان العلم یجب ان یکون مطابقا
للمعلوم وتحقیق ان تحلیل المنقسم لغیر المنقسم ولا یسلم البسیط الحقیقی البسیط وان کانت
مرکبة وکل مرکب فانه یترکب من البسائط اذ الکثرة وان کانت غیر متناهیة یجب فیها
الواحد لانه مبدؤها فتعقل الکل بعد تعقل اجزائه فیلزم انقسام تلک البسائط بانقسام علمها
الحالة بها الا بانه ان ارید بالبسیط ما لا جزء له بالفعل فالتلازم فی حلوله فی ذی وضع القسمة الوهمیة
وهو غیر منافٍ للبساطة وان ارید ما لا جزء له اصلا لم یسلم ذکره وکل مرکب من البسائط لجواز ترکبه من
البسائط التی تقبل القسمة الوهمیة والحق ان حاصل الاستدلال ان النفس تعقل البسیط بمعنی ما
لا یکون له جزء مقداری فیکون ذلک البسیط حالا فیها فتکون النفس التی هی محلها ایضا غیر منقسمة
الی اجزاء مقداریة اذ علی تقدیر انقسامها الی تلک الاجزاء یلزم انقسام ما حل فیها الی تلک الاجزاء
وقد فرض ان البسیط غیر منقسم الی جزء مقداری ولا یجوز ان یکون کل ما یعقله النفس قابلا للقسمة
المقداریة فی حیز البطلان فلا مجال للقول بانه یجوز ان یکون البسیط الذی تعقله النفس
بسیطا بالفعل قابلا للقسمة بالقوة اذ المراد بالبسیط ما لا یقبل القسمة المقداریة فلا یمکن ان یکون
منقسما بالقوة الی الاجزاء المقداریة وثانیا بان النقطة عرض غیر قابل للقسمة وکذا الوحدة مع
انهما حالان فی المنقسم فان النقطة حالة فی الخط والابوة قائمة بالجسم وکذلک الوجود والوحدة
فی الجسم مع انها لا تنقسم بانقسامه واجیب بالفرق بین حلول الشیء فی المحل المنقسم من
حیث ذاته من حیث هی هی التی یلزمها الانقسام من تلک الحیثیة وبین حلوله فی المحل المنقسم لا من
حیث الذات بل من جهة لحوق حیثیة اخری لها اذ ان المنقسم سواء کان بالذات او بالعرض لا یلزم
ان ینقسم بحسب جمیع الاعتبارات اذ ذا حل شیء فی شیء لا من حیث ذاته او کونه منقسما لم یلزم من

انقسام انقسام الحال کالخط فان النقطۃ لا تنقسم بانقسامہ لانہا لا تحل فیہ من حیث انہ خط بل من حیث انہ متناہ والاضافات انما تحل فی محالہا بالقیاس الی مضافیہا لا فی ذواتہا من حیث ہی ہی بخلاف معقولات النفس فانہا حاصلۃ فی ذات النفس من حیث ہی ہی دائما الوجود والوحدۃ فہی مجردۃ فی المجردات ومادیۃ فی المادیات ومنہا ما ذکرہ بقولہ ونقول ایضا ان التعقل لیس بالآلۃ الجسدانیۃ والا ای لو کان التعقل بآلۃ جسدانیۃ لعرض الکلال والضعف للقوۃ العاقلۃ فی زمان الشیخوخۃ کضعف البدن ولیس کذلک لانہا لا تضعف فی ذلک الزمان فہی انما فی غیر جسمانیۃ لان البدن بعد الاربعین ای فی سن الانحطاط تاخذ فی النقصان مع ان القوۃ العاقلۃ ہناک تشرع فی الکمال فازدیاد التعقل عند انتقاص القوی البدنیۃ یدل علی ان التعقل لیس بآلۃ جسدانیۃ بل بقوۃ مجردۃ لا یقال الانسان فی آخر سن الشیخوخۃ قد یکون خرفا فیبطل تعقلہ فعلم ان القوۃ العاقلۃ جسمانیۃ لان ما یعرض للشیخ الہرم من الخرافۃ لیس لضعف قوتہ العاقلۃ لضعف البدن بل لاستغراق القوۃ العاقلۃ فی تدبیر البدن المشرف ترکیبہ علی الاختلال وہذا الاستغراق مانع عن التوجہ الی المعقولات تبقی ہہنا کلام من وجہین **الاول** انہ یجوز ان یضعف القوۃ العاقلۃ بضعف البدن وکان ما یری من ازدیاد تعقلہا بسبب اجتماع علوم کثیرۃ عندہ او بسبب التمرن والاعتیاد فان جودۃ القوۃ العاقلۃ کما تکون بحسب القوۃ تکون بحسب التمرن ایضا فان المدمنین علی فعل من المشایخ یقدرون علیہ مالا یقدر علی مثلہ الشبان الاقویاء دفی آخر سن الشیخوخۃ یستولی الضعف علی البدن وکذا علی القوۃ العاقلۃ بحیث لا یبقی للتمرن والاعتیاد اثر یعتد بہ فیعرض الخرافۃ **والثانی** انہ یجوز ان یکون المزاج الحاصل فی سن الکہولۃ اوفق للقوۃ العاقلۃ من سائر الامزجۃ ولذلک یتقوی القوۃ العاقلۃ قال الاستاذ العلامۃ ابی قدس سرہ لعل الوجہ فی ذلک ان فی الصبا ضعفا یشغل النفس باہتمام تربیۃ البدن عن التوجہ الی المعقولات وفی الشباب نوازع شہوانیۃ تعوقہا عن التعقل وفی الہرم ضعفا لا یتلافی وسقما لا یعالج فسن الکہولۃ ہو المتعین للترقی والازدیاد فی التعقل

ومنها انها تعقل الكلي المجرد عن المادة ولواحقها فيجب ان يكون مجردا عنها ولو كانت الصورة
الكلية مادية لكانت ايضا مقرونة بالعوارض المادية كالمقدار والشكل والوضع المعين فلا تكون الصورة
الكلية يجب ان تطابق اشخاصا كثيرة ذات مقادير واشكال واوضاع مختلفة ولو كانت مقرونة
بمقدار وشكل ووضع خاص لم تطابق الا شخصا من الكثيرة المختلفة العوارض بل انما تطابق شخصا
مماثلا له في ذلك العارض الشخصي من المقدار والشكل والوضع فان قيل نسلم ان المادي
ومقدار وشكل معين لا يطابق الا المماثل في ذلك الوضع والمقدار والشكل لجواز ان يطابق الصورة
الا الصورة مع تفاوتها في الصغر والكبر كصورة الفرس المنقوشة على الجدار والنقش وصورة السماء
في الحس المشترك يقال لو كانت الصورة الكلية الحاصلة في النفس مقترنة بالعوارض المادية
فلا يكون الكلي مدركا فلا ان من الكليات اي فرضية فكيف يكون صورها مقرونة بعوارض مادية
وصورة الفرس المنقوشة على الجدار والنقش ليست مطابقة لكل فرد من افراد الفرس والكلي
يجب ان يكون مطابقا لكل فرد من افراده وكذا الصورة السماء المنطبعة في الحس المشترك لا يكون ان
تكون مطابقة لكثيرين وتقول ايضا النفوس انما خلقت حادثة اعلم ان الحكماء قد اختلفوا في
حدوث النفس وقدمها فذهب افلاطون على ما حكي عن شارحي الى انها قديمة واستدلوا عليه تارة
بانها لو كانت حادثة لكانت مادية لان كل حادث مسبوق بمادة ومدة كما تقرر في العلم الاعلى
واللازم باطل لانها مجردة واجيب بعد تسليم الملازمة بمنع بطلان اللازم اذ المادة التي يجب ان
يكون الحادث مسبوقا بها لا يجب ان يكون محلا له بل الامر من مادة يحصل منها الحادث او يتعلق به
وهذا لا ينافي التجرد وتارة بانها لو لم تكن ازلية لم تكن ابدية واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة
انها لو كانت حادثة كانت ايضا قابلة للعدم وتلك القابلية من لوازم الذات فيلزم ان
تكون قابلة للعدم ابدا واجيب بمنع الملازمة لجواز ان تكون قابلة للعدم وتصير واجبة بالغير بان
يكون فيضان وجودها عن علتها الفاعلية مشروطا بحدوث البدن المستعد لقبول تصرفها
فعند حدوث البدن يحدث النفس وهي في نفسها غنية عن البدن فلا يلزم من موت البدن عدمها

فيبقى لبقاء علتها وبالجملة كونها قابلة لمطلق العدم مسلم وكونها قابلة للعدم الطاري ممنوع واختار
ارسطو واتباعه انها حادثة بحدوث البدن لانها لوكانت موجودة قبل البدن لكانت
متمايزة او غير متمايزة واللازمان باطلان اما الملازمة فلانها لاتخلو عن الوحدة والتعدد
فان كانت متعددة كانت متمايزة اذ التعدد لايحصل الا اذا امتاز كل واحد منها عن غيرها
في امر من الامور وان كانت واحدة لايكون فيها تميز فرد عن آخر لانه من خواص التعدد واما
بطلان اللازم الاول فلانها لوكانت متعددة فالاختلاف بينها اي امتياز كل منها عن الباقي

اما ان يكون بالماهية ولوازمها او عوارضها المفارقة لاجائز ان يكون بالماهية ولوازمها
لانها اي النفوس الناطقة مشتركة في الحقيقة متحدة بالنوع فيتساوي جميع افرادها في جميع
الذاتيات ولوازمها والمشهور في الاستدلال على اتحادها بالماهية ان ما يعقل من النفس ويجعل هذا
المعنى مراداً بالجوهر المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية وفيه ان التحديد بحد واحد لايوجب الوحدة
النوعية اذ المعاني الجنسية قد تحد بحد واحد فتامل ولما كانت النفوس الناطقة متساوية متشاركة
في الماهية متحدة في الحقيقة فلابد من مميز يميز كل واحد منها عن الآخر وما به الاشتراك وهي
النفس غير ما به الامتياز فيلزم كونها مركبة وايضاً الماهية ولوازمها لوكانت مقتضية للتشخص
يلزم انحصار نوعها في شخصها فيلزم ان يكون النفس كل شخص مخالفة بالحقيقة لباقي النفوس الانسانية
وهو باطل اذ النفوس الناطقة متساوية في الماهية ولااقل من ان يوجد نفسان متساويتان
في الماهية وبهذا القدر يثبت المطلوب وللقائل ان يقول يجوز ان تكون النفوس حقائق
متخالفة ويكون النفس عرضاً عاماً لها والاشتراك في عارض لايوجب التركيب وعلى هذا لانسلم
وجود نفسين متساويتين في الماهية غاية الامر ان يوجد نفسان متشابهتان في الصفات والاخلاق
وتركيبها من الجنس والفصل غير ممتنع انما الممتنع كونها مركبة من الاجزاء الخارجية المتغايرة جعلاً و

تقرراً ولاجائز ان يكون بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة انما تلحق الشيء بسبب
القوابل لان الماهية لاتستحق العوارض لذاتها والاكان العارض لازماً فيلزم انحصار النوع

في النفس وعلى تقدير ان يكون العارض غير لازم لها لا ان يكون ما فيه ادعي انها على محل
اذ هو ما يصح ان حلول شيء في شيء نعت تعينا محله فلو كان تعين قابل ما يصحا به يلزم المحذور
في الثاني يلزم كونها ادية لما قد ثبت انها مجردة ليست حالة في شئ وان قبل عرو
عن مجهما انما هو طبيعة النفس التي هي مشتقة فلو جعل بمنزلة المادة لها وهو حادث فهي النفس

الابدان موجودة لم تكن النفوس موجودة على التعدد ولكن حادثة مع الابدان
متعددة وهو لزم ان يكون قبل التعلق ببدن متعلقة ببدن آخر وكذا الى غير النهاية فيلزم التناسخ
وسيجي ابطاله ان شاء الله تعالى والآ ان لا يكون حالا فيها ولا متعلقا بها بل يكون مباينا عنها فيكون نسبته
الى الكل على السواء فلا يكون سببا لاختصاص معين بها وهو البطلان فلا يلزم الثاني فلانها ان كانت واحدة
في الازل فبعد التعلق بالبدن ان بقيت على صفة الوحدة ولم تتكثر بالابدان كانت النفس
الواحدة نفسا لكل بدن فيلزم ما شرك جميع الاشخاص الانسانية في صفات النفس وهو ظاهر البطلان
بالضرورة وان لم تبق واحدة بل تكثرت عند التعلق بالابدان فيلزم انقسامها الى الاجزاء
لانها شي وهو محال ومع هذا يلزم كونها حادثة كما لا يخفى

القسم الثالث في الالهيات

وهو مرتب على ثلثة فنون قد عرفت في فتح الكتاب ان الحكمة النظرية
على ثلثة اقسام الطبعية والرياضية والالهية وان العلم الطبعي موضوعه الجسم من حيث انه متحرك وساكن
ويبحث فيه عن العوارض التي تعرض له من هذه الحيثية والرياضي موضوعه الكم والمبحوث عنه فيه احوال تعرض
للكم بما هو كم ولا يبحث في شيء من تلك العلوم عن الاشياء من حيث انها موجودة ولا عن العوارض
اللاحقة لها من هذه الحيثية وللموجودين من حيث هو موجود احوال يجب ان يبحث عنها في علم يبحث
عنها في العلم الالهي الذي موضوعه الموجود المطلق ومسائله البحث عن الاسباب القصوى لكل موجود
معلول والبحث عن عوارض الموجود بما هو موجود والبحث عن موضوعات العلوم الجزئية لانها
كالعوارض الذاتية لموضوع هذا العلم فهذا العلم باحث عن احوال الموجود بما هو موجود وعن اقسامه الاولية
فيجب كون الموجود بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والا لم يكن موضوعا لهذا العلم وهذا العلم يسمى

بالفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور فی الوجود واولها فی العموم وبالعلم الالٰہی تسمیة للشئ باشرف ما فیه وهو العلم باللہ سبحانه وصفاته الذی هو غایته وبعلم ما بعد الطبیعة بالقیاس الینا فان اول ما نشاهد هو الوجود الطبعی ثم نتدرج الی ما لیس بطبعی وبما قبل الطبیعة لان الامور المبحوثة عنها فی هذا العلم قبل الطبیعة بالذات او بالعموم وبالعلم الکلی اذ یبحث فیه عن المعانی الکلیة العارضة للموجود بما هو موجود ومنفعته تکمیل النفس بمعرفة المبدأ الاول وصفاته وافادة الیقین بمبادی العلوم الجزئیة وتحقیق لماهیة الامور المشترکة وان لم تکن مبادی فهو نافع فی سائر العلوم منفعة الرئیس للمرؤس والمخدوم للخادم ومرتبته ان یتعلم بعد العلوم الطبیعیة والریاضیة کما فصله الشیخ فی اوائل الٰہیات الشفاء ووجه ترتیب هذا القسم علی ثلثة فنون ان العلم الالٰہی باحث عن احوال الموجود بما هو موجود وتلک الاحوال بهذه الحیثیة غیر مفتقرة الی المادة فاما ان تکون مقترنة بها لا علی وجه الافتقار اولا تکون مقترنة بها اصلا والثانی اما ان یکون واجبا بالذات اولا ووجه تقدیم فن الامور العامة علی الفنین الباقیین یعرف مما سبق فی الطبعی فتذکر الفن الاول

فی تقاسیم الوجود

قیل المراد بها الامور العامة لکونها امورا ینقسم الماهیة الیها بحسب الوجود والمشهور فی تفسیر الامور العامة انها عبارة عما لا یختص بقسم من اقسام الموجود التی هی الواجب والجوهر والعرض واورد علیه بانه یدخل فیها الکم المتصل العارض للجوهر والعرض والکیف العروضة للجواهر والاعراض واجیب عنه تارة بان الامور العامة هی المشتقات وما فی حکمها وفیه ان للمبادی ایضا احوالا نظریة کالمشتقات فلا بد من علم یبحث عنها فیه ولا یصلح لذلک الا فن الامور العامة وارادة المشتق من المبادی لا یصح فی بعض المسائل الا بتکلف مستغنی عنه وتارة بان المتبادر من هذا التعریف ان الامور العامة احوال الواجب والجوهر والعرض ومحمولات علیها لا انها موضوعات لها والوجود والامکان وغیرهما مما یبحث عنه ههنا کذلک والکم والکیف وغیرهما موضوعات للعرض مندرجة تحته وهذا ایضا سخیف لان الامور العامة وان لم تکن مندرجة تحت مقولة لکونها بسائط عقلیة الا انها مندرجة تحت العرض اذ العرض غیر منحصر فی المقولات التسع کما سیجی التحقیق ان شاء اللہ تعالی

على الأعراض المنتزعة منها كما ذكرت إذ المنتزعات ليست أشياء ومع أن كونها من الأمور
العامة غير واجب إذ يبحث عنها في الأمور العامة إذ يحتاج إليها في كل مسألة من مسائل هذا
الفن فإنه بمنزلة المبادي فيه وبما ذكرنا علم حال ما استقر فيما وقع في شرحنا للحواشي الزاهدية المتعلقة
على شرح المواقف وهو مرتب على سبعة بل على تسعة فصول **فصل** في الوجود وفيه مباحث
المبحث الأول اعلم أنهم اختلفوا في أن تصور الوجود بديهي أو نظري والأول هو الحق فذهب
الأكثرون إلى أنه بديهي واستدلوا عليه أولاً بأن تصور وجودي بديهي فتصور الوجود بديهي بعينه فهو
أولى بالبداهة وثانياً بأن التصديق بأن الشيء إما موجود أو معدوم بديهي مسبوق بتصور
الوجود فهو بديهي بالطريق الأولى وثالثاً أنه بسيط ذهناً وخارجاً أما ذهناً فلأنه لو تركب في الذهن
فأجزاؤه إن لم يصدق عليها الوجود لم يكن أجزاؤه إذ بديهية أن المركب الذهني لا بد وأن
يصدق على أجزائه الذهنية وإن صدق عليها كانت حصصاً له لأنه لا يصدق مواطأة إلا على
حصصه فيكون الوجود ذاتياً لها فلا يكون الوجود مركباً عنها تركيباً ذهنياً وأما البساطة الخارجية
فلأن أجزاءه لو كانت موجودات فيكون الوجود عارضاً لها فإما أن يكون كل جزء منه عارضاً
لكل جزء فيلزم عروض الشيء لنفسه أولاً فلا يكون العارض تمام المعروض ولا يمكن أن يقال إنه
عارض لمجموعه وجوده ومجموعه وهكذا إلى غير النهاية فلا يلزم عروض الشيء لنفسه لعدم كون ما
فرض عارضاً عارضاً لأن عدم تناهي الأجزاء الخارجية محال وأما معدومات فكيف يتحصل
منها الوجود إذ لا معنى لتحصل الشيء من اللاشيء المحض وإذا ثبت بساطته فلا يحد ولا يمكن أيضاً
أن يرسم لأن الوجود أعرف من جميع المفهومات وأعمها فلا شيء أعرف منه حتى يرسم به وذهب البعض
إلى أنه نظري واستدل عليه بأنه لو كان بديهياً لما اختلفوا فيه وما اشتغلوا بتعريفه وما استدلوا
على بداهته وفيه أن التعريفات التي اشتغلوا بها لفظية والاستدلال على البداهة ينافي بداهته إذ
لا يلزم من بداهة الشيء بداهة بداهته ويجوز أن يقع المنع في بداهته لا في أصله بحسب أنهم أرباب
الدقة وكثرة السهر ليست كيفية وجوده فيشتبه الأمر فلا يدري أنه حصل بالبداهة أو بالنظر

وقال البعض انه مايوس عن ادراكه واستدلوا عليه اولا بانه لو تصور الوجود لتصور الحقيقة الواجبة لكونه عينها وثانيا بانه لو تصور لارتسم في النفس وللنفس وجود فيجتمع المثلان في محل واحد وثالثا بانه لو تصور لامتاز عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب خاص يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق المتوقف على تعقل الوجود فيلزم الدور والتحقيق ان الوجود يطلق على معنيين الاول المعنى المصدري الذي هو من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم وهو مفهوم بديهي التصور لا ينبغي ان يتعلق النزاع في بداهته ونظريته اذ حقيقته ليست الا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع وهو بسيط ايضا ضرورة انه لا حقيقة له الا مفهومه المرتسم في الذهن والثاني ما هو مصداق هذا المعنى المصدري ومنشأ انتزاعه هو الذي يعبر عنه بالوجود الحقيقي ومبدء الآثار وهذا المعنى عريق في النظرية ولذا قد اختلف فيه اختلافا كثيرا فدلائل من ذهب الى بداهته تامة في الوجود المصدري الانتزاعي اذ هو الذي تصوره بديهي سابق على التصديق بان الشيء اما موجود او معدوم وهو البسيط الذهني الذي لا يصدق مواطاة الا على حصصه وليس له اجزاء معروضة للوجود والاعراف الذي لا اعرف منه ودلائل الفريق الثاني والثالث غير جارية فيه اما دلائل الفريق الثاني فلما عرفت آنفا واما دلائل الفريق الثالث فلان الوجود المصدري ليس عين الواجب سبحانه وليس منضما الى النفس حتى يلزم من انضمامه اليها اجتماع المثلين ولا يتوقف عليه تصور السلب المطلق ولا السلب المخصوص وانما يتوقف عليه السلب المضاف اليه وتصور الوجود لا يتوقف على تصور سلبه حتى يلزم الدور **البحث الثاني**

في ان الوجود مشترك واستدلوا عليه بوجوه **منها** انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود العرض ووجود الجوهر ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ومنها انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود مبدئه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا فيكون الامر المقطوع الباقي مع التردد في الخصوصيات مشتركا بينها ومنها ان مفهوم نقيضه اي العدم واحد فيكون مفهومه ايضا واحدا اذ التناقض يتحقق الا بين مفهومين ومنها انه لو كان متعددا لبطل الحصر العقلي بين الموجود والمعدوم وانت تعلم

لان وجوده ان قال الاشتراك الوجود للمعدوم انقسم وغيرهم والثاني منهم
كان البحث الثالث في ان الوجود زائد على الماهية الممكنة وعين الواجب سبحانه
الا الشيخ في المبين بعض مشايخه تعالى والا لذاك قد استدلوا عليه بوجوه منها انه يصح سلبه عن
الماهية ولا يصح سلبها عن نفسها ومنها انها يتساوى نسبتها الى الوجود والعدم ولا تتساوى
نسبتها الى نفسها وسلبها ومنها انه قد يتعقل مع الشك فيه ومنها انه قد يبدى كن [illegible] الماهية بنفسها
ويشك في وجودها ومنها ان الوجود لو كان عينها لكانت واجبة ولم تفتقر الى علة ولم يحتج سائله
الى اكتساب ومنها ان الوجود مشترك بخلاف الحقائق وهذه الدلائل كلها مقدوحة مجروحة كما ستنار
في شرحنا لحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف وفي رسالتنا المسماة بالجواهر الغالية في تحقيق المسألة
البحث الرابع في ان الوجود ينقسم الى الخارجي والذهني اعلم ان هنا شيئا له وجود به يظهر
احكامها وتصدر عنها آثارها وهذا الوجود يسمى وجودا خارجيا واصليا ولها وجود آخر سوى ذلك الوجود
لا يترتب عليها تلك الآثار والاحكام وهذا الوجود يسمى وجودا ظليا وذهنيا واستدلوا عليه بانا
نتصور امورا لا وجود لها في الاعيان ونحكم عليها باحكام ثبوتية واقعية والحكم على الشيء لا يمكن الا
بعد وجوده وليس لها وجود في الخارج فهو في الذهن فان قلت لو حصل الشيء في الذهن لحصلت
الحرارة والبرودة فيه فيلزم كونه حارا وباردا قلنا الوجود الذهني وجود ظلي غير متأصل [illegible]
اتصاف الذهن بما حصل فيه ويكون محل الحرارة والبرودة موصوفا بهما من احكامها المختصة
بوجودها العيني وههنا كلام طويل مذكور في موضعه فصل في العدم وفيه مباحث
البحث الاول قال المحققون العدم في نفس الامر بسيط ساذج ليس فيه امتياز وتحصل الا من
جهة الاضافات اليه وليس في نفس الامر اعدام متمايزة في ذواتها المعدومات متغايرة ولا حصص
من المسلوب متكثرة ولا سلوبات متعددة لكان العدم في ظرف ليس بحتا فيه كذلك
العدم وانما التمايز في الاعدام باعتبار الملكات فاحتمل تعدد اشياء متمايزة في ذواتها ذكرناهما
والتشبيه اليها المقيدة بالعدم فتحصل عدم العلة متميزا عن عدم المعلول ونقيضا من جملة الا [illegible]

واما قطع النظر عن ذلك فلا تميز عدم عن عدم ولو كانت الاعدام متمايزة لكان في كل شيء
اعدام غير متناهية فالعدم ليس الا عدام واحد لا تحصل له اصلا وليس في نفس الامر شيء هو عدم
ولذلك لا يجاب عنه بشيء اذا سئل عنه ولا يجاب به اذا سئل عن شيء بما هو وبهذا ظهر ان مرجع علية
العدم الى عدم علية الوجود ومرجع عروض العدم للشيء الى عدم عروض الوجود له **البحث الثاني**
اعلم ان اعادة المعدوم محال واستدلوا عليه بوجوه منها انه لو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه
اذ المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال ومنها انه لو جاز
اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادة وقته الاول لانه من المشخصات وهو مفض الى كون الشيء مبتدأ
من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وهذا رافع للامتياز بين المبتدأ
والمعاد فيلزم ان يكون شيء واحد من حيثية واحدة مبتدأ ومعادا والامتياز بينهما ضروري
في نفس الامر فافهم **فصل** في الكلي والجزئي اعلم ان المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع
الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان مثلا فان له مفهوما
مشتركا بين افراده اما الكلي فليس واحدا بالعدد فلا يكون الكلي بمعنى ما لا يمنع الشركة موجودا
في الخارج والا لكان الشيء الواحد بالعدد في زمان واحد موصوفا بالاعراض المتضادة
في حالة واحدة مثل كونه اسود وابيض هف وقال بعضهم يجوز كون الكلية عارضة في
الخارج للموجود الخارجي واجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات
الواحدة بالنوع او بالجنس فان الطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها
وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص خاص وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض
والعارض ليلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة
فيه واورد عليه بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره
كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بداهة ولو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج
لكانت مع قطع النظر عما يعرضها متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة

في الذهن مشتركة بينها أي بين الأفراد وشيء منها ليس كذلك فهذا معنى قولهم الصورة العقلية المتناولة لكل واحد
منها صورة جزئية في النفس جزئية لا تمنع اشتراكها بل هو أي الكلي معنى معقول في النفس
مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج بمعنى أن ما في النفس لو وجد في شخص من
الأشخاص الخارجية لكان هو أي النفس ذلك الشخص بعينه يعني أن الكلية بمعنى الشركة التابعة
لعروض الصور العقلية بمعنى المطابقة على الآحاد و بعض المتقدمين مناسبة مخصوصة لا تكون لسائر
الصور العقلية فإنا إذا تعقلنا زيداً مثلاً حصل في أذهاننا أثر ليس ذلك الأثر بعينه الأثر
الذي يحصل فيها إذا تعقلنا فرساً معيناً ومعنى المطابقة للكثيرين أنه لا يحصل من تعقل كل واحد
منها أثر جديد فإنا إذا رأينا زيداً وجردناه عن مشخصاته حصل في أذهاننا الصورة الإنسانية
المجردة عن اللواحق وإذا رأينا بعد ذلك عمراً وجردناه أيضاً لم يحصل منه صورة أخرى في
العقل ولو انعكس الأمر في الرؤية كان حصول تلك الصورة عن عمرو مثل زيد واستوى [illegible]
من خواتيم منتقشة بنقش واحد فإنه إذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فإن
ضرب عليها خاتم آخر لم يؤثر في الشمعة بنقش آخر ولو سبق إلى الشمعة غير الذي ضرب عليها أولاً كان
الأثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش فإن قيل كما أن الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من
الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة وإنما يطابقها تلك الصورة نقول إن المطابقة
إنما تكون بين كل واحد منها يجب أن يكون كلياً فنقول الكلية هي مطابقة الصورة العقلية
لأمور كثيرة لا المطابقة مطلقاً وذلك أن الأمور الخارجية ذوات متأصلة بخلاف الصور
العقلية فإنها كالأظلال المنتشرة للارتباط بالغير ولكن هذا المعنى معتبر في مفهوم الكلية في مطابقة
الصورة العقلية للأمور المتكثرة سواء كانت خارجية أو ذهنية دون مطابقة الأمور الخارجية
لها وأما الجزئي فإنما يتعين بمشخصات عارضة على الطبيعة الكلية كالأين والوضع وأمثالها
من المشخصات والحق أن التشخص لو كان أمراً زائداً على الماهية عارضاً لها لزم تقدم الماهية
المعينة على نفسها ضرورة وجوب تقدم تشخص المحل على تشخص الحال فليس أمراً موجوداً بل هو

انتزاعی منتزع عن نفس الماهیة وتمایز الاشخاص فیما بینها باختلاف الجعول فتعلق نحو من الجعل
ینتزع عنها عوارض لیس فی غیره فیصیر بها الشخص دون غیره وما وقع فی کلام المحققین من کون
الاین والوضع وغیرهما من الاعراض مشخصات فلعل المراد منه انها من لوازم التشخص واما انه ضرورة
ان التشخص الاعتباری انما ینتزع عن الشیٔ بعد صیرورته معروضا لها واما مع قطع النظر عنها فماهیة
کلیة غیر مانعة عن الشرکة ولا معنی لکونها من المشخصات حقیقة اذ انضمام الکلی الی الکلی لا یفید الجزئیة
وان کانت اشخاصا فلینجر الکلام الی تشخصیها علی انها قد تزول مع عدم زوال التشخص فلا تکون
مشخصة حقیقة فالمشخص هو الجاعل حقیقة لانه عبارة عن مفید التشخص والمفید هو الجاعل فههنا
ظهر ان قوله لان کل کلی فان نفس تصوره غیر مانع عن الشرکة بین کثیرین بان یقال
لکل واحد منها انه هو والتشخص من حیث هو هو مانع من الشرکة فالتشخص زائد
علی الطبیعة لیس بشیٔ لان التشخص الحقیقی اعنی ما هو مصداق التشخص الاعتباری ومنشأ انتزاعه
لا یمکن ان یکون امرا زائدا علی الطبیعة عارضا لها فی نفس الامر فتامل وتحقیق الکلام فی هذا المقام
بما لا مزید علیه مذکور فی الجواهر الغالیة **فصل** فی الواحد والکثیر اعلم ان الواحد وکذا الکثیر
من الامور البدیهیة التصور فتصورهما اولی مستغن عن التعریف وقوله اما الواحد فیقال علی ما
لا ینقسم من الجهة التی یقال انه واحد یشتمل علی تعریف الشیٔ بنفسه وما قیل انه لا ینقسم من حیث
انه لا ینقسم فهو ایضا مشتمل علی الدور لان الانقسام الماخوذ فیه معناه معنی الکثرة والتقیید بالحیثیة
لیندرج فیه الواحد الغیر الحقیقی اذ الواحد الغیر الحقیقی لانقسامه من بعض الوجوه لا یصدق علیه انه غیر
منقسم فلا یدخل فی التعریف بدون التقیید ویندرج عند التقیید واعلم ان الواحد قد یکون حقیقیا
وقد یکون غیر حقیقی اما الثانی فهو ما یکون اشیاء متعددة مشترکة فی امر واحد هو جهة وحدتها وهی اما مقومة
لتلک الاشیاء او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة فیها مثل ان یقال ان حال
النفس عند البدن کحال الملک عند المدینة واما ما یکون مقوما فهو قد یکون واحدا بالجنس
علی اختلاف درجاته کالانسان والفرس المتحدین فی الحیوان وقد یکون واحدا بالنوع کزید

وعمرو والمتحدين في الانسان وبياض الثلج والقطن في اللون ايضا فيوجد في جميع النوع متحدين
بالذات مختلفين بالاعتبار ولا اكون بحسب عوارضها فيوجد قد يكون كمودونها ويتحد واحد.
بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول عليهما فقد يكون موضوعا اوما وهو
الواحد بالموضوع كما تب ومنها ضاحك المتحدين في الانسان واما الاول اعني الواحد
الحقيقي وهو ما يكون جهة الوحدة فيه نفس ذاته والمقسم قد يستعمل على كون الواحد الحقيقي اخص منه
كما سيتضح فيوجد قد يكون واحدا بالعدد واحدا شخصيا وهو على قسمين الاول لا ينقسم بحسب
الخارج اصلا والثاني ينقسم وهو قد يكون واحدا بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى
اجزاء متشابهة في تمام الحقيقة المساوية للذات كالمقدار وغيره كالماء فضلا عن الجسم البسيط فهو
انما يقبل الانقسام بواسطة المقدار المتصل به واعلم ان الواحد بالاتصال قد يقال على معنيين آخرين
وهما كل مقدارين متلاقيين عند حد مشترك كالخطين المحيطين بالزاوية وكل مقدارين يتلازم
طرفاهما بحيث يوجب حركة احدهما حركة الآخر كاجزاء السلسلة وقد يكون واحدا بالتركيب وهو
الذي يكون له كثرة بالفعل ويسمى واحدا بالاجتماع واعلم ان كل واحد من القسمين اعني الواحد بالاتصال
والاجتماع اما ان يكون قد حصل له جميع ما يمكن هو الواحد بالتمام سواء كان طبيعيا كالانسان الى حده
صناعيا كالبيت الواحد او وضعيا كالدرهم الواحد ولما كان الخط المستقيم قابلا للزيادة في استقامته
وليست بموجودة فلا جرم لا يقال فيه انه واحد تام والخط المستدير لما لم يكن قابلا للزيادة كان
تاما والاول اعني الذي لا ينقسم بحسب الخارج اصلا وهو الواحد الحقيقي على اصطلاح المتن فهو ما بينه بقوله
وقد يكون حقيقيا وهو الذي لا ينقسم اصلا سواء كان ذا وضع وهو النقطة الواحدة او غيره
اي ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس فعلم ان الواحد مقول على الجملة بالتشكيك فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة
من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفيه تفاوت بحسب مراتب في الواحد بالشخص بتقسيمه الى ما تقدم انما
وكل ذلك اولى من الواحد ولما كان الكثير وهو مقابل الواحد تكلم في اقسام التقابل بعده فقال التقابل اي التنافي التضاد والايجاب
والسلب والعدم والملكة والتقابل بين الواحد والكثير ليس حقيقيا اوجه ان التقابل التنافي لكونه يمكن اشتمل الواحد

بدون الكثرة وايضا الوحدة مقدمة على الكثرة لكونها مقومة لها والمتضايفان متكافيان وجودا وتعقلا واما انتفاء التضاد فلان موضوعها ليس واحدا ولابد فيه عن تعاقبها على موضوع واحد و اما انتفاء الايجاب والسلب والعدم والملكة فلان الوحدة موقوفة للكثرة وواحد منها لايكون جزءا من الآخر فالتقابل بينهما بالعرض وهي المكيالية والمكيلية فان الواحد مكيال للعدد والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها وشئ من حيث انه مكيال لايكون مكيلا وبالعكس فيكون بينهما تضايف بهذه الحيثية فالمكيالية والمكيلية متضايفان بالذات ومعروضاهما اعني الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض هداية لتحقيق ماهية التقابل وذكر اقسامه الاثنان قد يتقابلون وهما اللذان لا يجتمعان اصلا في شئ اي محل واحد واعتبر بعضهم الموضوع بدل المحل ولذلك قالوا ان لاتضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها ومن اعتبر المحل مطلقا فقد اثبت التضاد بين الصور النوعية للعناصر وبهذا ظهر ان المراد بامتناع اجتماعهما في شئ واحد هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لابحسب الصدق والحمل عليه من جهة واحدة في زمان واحد فخرج بتقييد عدم الاجتماع في محل واحد مثل الحرارة والسواد مما يمكن اجتماعهما في شئ واحد وبتقييد وحدة المحل المتقابلان اللذان يمكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي ودخل بتقييد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين واما التقييد بوحدة الزمان فقال العلامة القوشجي بانه مستدرك لان الاجتماع لايكون الا في زمان واحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كان في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع وفيه ان الاجتماع يمكن ان يكون في الدهر والواقع وهو لاينافي التعاقب بحسب الزمان فافهم واقسامه اربعة المشهور في وجه الحصر انهما اما وجوديان او لا على الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان والا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة والا فهما الايجاب والسلب واورد عليه بوجوه منها انه يجوز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان اللاعمى بعينه هو البصر

فتقابل بينهما العدم والملكة وفيه ان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر
متوقف عليه قطعا فتعين مفهوما وان كان متلازمين صدقا واشتهر ان عدم الشيء يقابل الوجود
اللزوم وجود الحركة بالبصر مع انتفاء سكونه امر لازم عنه وليس داخلا في العدم والملكة والسلب
والايجاب والسلب ان اشتهر فيه ان يكون احدهما عدميا والاخر وجوديا لا تحتيب عنه بان تقابل
بالذات انما هو بين السكونة وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركة صار تقابلا
للحركة ثانيا وبالعرض والصواب ان يقال ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدما للآخر
اولا والاول ان اعتبر فيه نسبتها الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة والا لم يعتبر فيه تلك
النسبة فسلب وايجاب والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فالمتضايفان والا
فالمتضادان احدهما مضاد لآخر من الموجودات في الوجود وان الوجودي عبارة عما لا يكون
السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا او لا غير المتضايفين وهذا التضاد المشهوري ان
وقد يشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في
الغاية بخلاف السواد والصفرة فليس بينهما ذلك الخلاف وبهذا المعنى يسميان حقيقيين ولا بد
وان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا كما صرح في كلام الشيخ وغيره من الحكماء
فيلزم خروج تقابل السواد والصفرة مثلا من الاقسام وقد التزمه العلامة القوشجي وسماه بالتعاند
قال المحقق الدواني تقابل الاوساط تقابل حقيقي ايضا كتقابل الاطراف فان كل مرتبة من السواد
مثلا تشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف وعلى خصوصية كونه على هذا
الحد من السواد وهو بالنسبة الى اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة فوقها بياض فكل وسط من
اوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف اذ لا تفاوت بينهما الا باعتبار الطبيعة المشتركة وكذلك
باعتبار مقايسته الى سواد دونه في المرتبة الاولى البياض الطرف اذا البياض لو شدد لكونه سوادا ضعيفا
وانما يحس اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه كان ذلك سوادا بالنسبة الى هذا وهذا لا يكون
سوادا بالنسبة اليه بل بياضا فلا فرق بينه وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط

البیاض فتحقق ان التضاد الحقیقی کما یوجد بین الاطراف یوجد بین الاوساط فان لهما جهتین
الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو بالاعتبار الاول فلا یزید فی التقابل بل قسم خامس وفیه
کلام قد ذکرناه فی الجواهر الغالیة وثانیها المتضایفان وهما موجودان بل وجودیان یعقل
کل واحد منهما بالنسبة الی الآخر کالابوة والبنوة اعلم ان ههنا کلاما وهو ان التضایف
جنس للتقابل فانه یصدق علیه وعلی غیره من المفهومات کالتجاور والتماس وغیرهما فکیف
یکون قسما منه مندرجا تحته والجواب ان مفهوم التضایف قد عرض له مفهوم التقابل ففی مفهوم
التضایف من حیث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حیث انه معروض لحصة من التقابل
اخص منه کما یقال مفهوم الکلی من حیث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حیث انه معروض
لمفهوم الجنس اخص منه وثالثها المتقابلان بالعدم والملکة وهما امران یکون احدهما
وجودیا والآخر عدمیا لکن یعتبر فیهما موضوع قابل لذلک الموجود کالبصر والعمی والعلم
والجهل اعلم ان هذا التقابل ینقسم الی حقیقی ومشهوری لانه ان اعتبر ارتفاع الامر الوجودی عن
القابل بحسب الشخص فی هذا الوقت فهو المشهوری کالالتحاء والکوسجیة فانها لیست عدم الالتحاء
مطلقا بل عدمه عما من شانه الالتحاء فی ذلک الوقت ولذا لا یقال للامرد انه کوسج وکالبصر و
العمی فان العمی لیس عدم البصر مطلقا بل عدمه عما من شانه البصر فی ذلک الوقت وان لم یعتبر کذلک
بل باعتبار قبول المادة له اما بحسب جنسه القریب کالعمی للعقرب او البعید کالسکون ای عدم
الحرکة للجبل فانه یقال له انه ساکن لانه یقبلها بحسب جنسه البعید وهو الجسم الذی هو جنس الجماد
الذی هو جنس قریب للجبل واما بحسب نوعه کالعمی للاکمه وعدم اللحیة للمرأة الممکنة لنوع الانسان
واما بحسب الشخص مطلقا فهو الحقیقی ورابعها المتقابلان بالایجاب والسلب کالفرسیة و
اللافرسیة قال السید المحقق قدس سره فی شرح المواقف اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه
صدقه علی شیٔ فیکون اللافرس سلبا لذلک الصدق وح اما ان یکون النسبة بالصدق خبریة فهما
فی المعنی قضیتان بالفعل او تقییدیة فلا تقابل بینهما الا باعتبار وقوع تلک النسبة ایجابا او

ودريا سبابا في جهات التوقف نسبتين اذ تحقق مفهوم الفرس لم يوجد منه نسبة احد في
شي يمكن مفهوم الفرس ثابتا مفهوم كونه مقيدا بمفهوم الفرس والسلب في الحقيقة سلبا
الا يتحصل بالسلب والايجاب على نسبة لا يكون الا معتبرة منهما واحدا ولم يعتبر
منه نسبة الى مفهوم آخر لانه مفهوم آخر اليه لم يمكن هناك ادراك الوقوع ولا وقوع تحقق بين
مفهوم الواحد كالشيء مثلا نسبة مفهوم الفرس واللافرس للماخوذين على هذا الوجه معا لان
في نفسها نسبة التباعد وعدم الاتحاد في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار
فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس
محل في محل واحد تقابل بينهما قلت ينتقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الموجودين
على الوجه الاخير ففيه التقابل خارج عن الاقسام الاربعة وهذا الكلام صريح في ان السلب و
الايجاب انما يراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فالتصديق وفيهما الا على النسبة ذلك التحقق
مما نسبة ولا يتصور فيها ايجاب وسلب وليس بينه التقابل من الاقسام الباقية فهو تقابل
خارج عن الاقسام الاربعة وفيه ان ما ذكره من تفسير السلب والايجاب المعتبرين في القضايا وهو
من اقسام التقابل هو السلب والايجاب مطلقا سواء كان في القضايا او في المفردات قال
الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيطة كالفرسية
واللافرسية وان لم يركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق بهذا المعنيين على شيء
واحد محال وقال ايضا من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان
كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده في غيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان
لا وجوده في نفسه او لا وجوده في غيره وبهذا ظهر ان هذا التقابل كما يتحقق بين القضايا ويلزمه
امتناع اجتماع المتقابلين صدقا كذلك يتحقق فيما بين المفردات كالفرسية واللافرسية فان
كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه وضم اليه كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد ولا يعتبر في شيء
منهما صدق او صدق على شيء واذا قيل كل شيء كان اثباته تحصيليا او اثباته سلبه او اثباته

المحمول وانما تتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع ولا يخلو الموضوع عنهما
في الواقع لا في كل مرتبة لان العرضيات ليست متحققة في مرتبة الماهيات من حيث هي فيخلو
الماهية في تلك المرتبة عن النقيضين وذلك في القول والضمير لا في الوجود العيني يعني ان
تقابل الايجاب والسلب انما يتحقق في الذهن او اللفظ مجازا دون الوجود العيني لان تقابل
نسبة وهي لا تتحقق في الخارج الا بتحقق طرفيها واحد طرفي هذه النسبة اعني السلب اعتبار عقلي
فالنسبة بينهما موجودة ذهنية وهذا بخلاف العدم والملكة فان له حظا من التحقق باعتبار انه
عدم امر موجود له قابلية للتلبس بمقابل هذا العدم واعلم ان التقابل مقول على اقسامه بالتشكيك
وتقابل الايجاب والسلب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من اقسامه واستدل عليه بان
منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز ان يجتمع مع ذلك الشيء ولا ريب ان
منافاة رفع الشيء معه انما هو لذاتهما ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر
عما عداهما اجمالا او تفصيلا واما منافاة مستلزم رفع الشيء له فانما هي لاشتماله على رفع فيكون
منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاة لذاته انما هي بين الايجاب والسلب والمنافاة
فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى **فصل** في التقدم والتأخر
التقدم يقال على خمسة اشياء قال بعض المحققين وجه الحصر ان المتقدم ان احتاج اليه المتأخر
فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما
في الوجود فالتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف و
فيه ان التقدم الزماني على هذا داخل فيما لا يحتاج اليه المتأخر والعلة المعدة يحتاج اليها المتأخر فيلزم
ان لا تكون متقدمة على المعلول بالزمان مع تحققه فيهما والظاهر ان الحصر استقرائي احدها التقدم
بالزمان التقدم الزماني عبارة عن ان يكون المتقدم قبل المتأخر تقدما لا يجامع المتقدم معه المتأخر
كتقدم طوفان نوح عليه السلام على بعثة موسى عليه السلام ومعروض هذا التقدم اجزاء الزمان
بنفس ذواتها والزمانيات بواسطتها وهو ظاهر مما سبق والثاني التقدم بالطبع وهو

بل كان له حصة بحسب المعنى التأثير لا من جهة وجوب او قابلية على الحدث
قيل ويمكن ان يوجه بحيث لا يخرج التأثير بوجوده والشرط بت ...
ما يكون متأخرا مما يحتاج اليه بكونه علة تامة ليشمل المعد والشرط ...
لا يتعين قال بعض الناس ينبغي ان يزاد في التفسير قيد كونه غير مؤثر في المتأخر ليخرج عنه تقدم
العلة ... عليه بانه ... غير المؤثر لا يختص لاشتراك التأثير وارتفاع المانع فما ذكره ...
تقدم ويمكن ان يوجه بانه ليس يلزم ... عنه وان اراد به كونه غير مؤثر في الجملة فيخرج
اثر على الغير المستقل بتقدم على المعلول بالطبع مع انه قد زيد هذا القيد ليكون التعريف جامعا
تلك المتقدم بالشرف وهو ان يكون المتقدم زائدا في كمال ليس للمتأخر كتقدم ابي بكر
رضي الله عنه على عمر رضي الله عنه وخامسها التقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدأ محدود
كترتيب صفوف في مسجد منسوبة الى المحراب اعلم ان التقدم بالرتبة ينقسم الى الحسي والعقلي وما
الحسي فقد ذكره والعقلي كما بين الاجناس والانواع فانها فيه المرتبة على سبيل التصاعد
التنازل ... بذلك التقدم بحيث يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما كما مر ...
كتقدم حركة اليد على حركة القلم ... اعلم ان التقدم بالعلية عبارة عن
ان يكون المتقدم علة تامة للمتأخر والمراد بها الفاعل المستقل بالتأثير ... من شرط
ارتفاع المانع ... الصادر عن الفاعل ... التأثير ...
اريد بها جميع ما يتوقف عليه المعلول فلا يتصور تقدمها على المعلول لان مجموع الاجزاء والمادية ...
نفس الماهية والشيء لا يتقدم على ذاته فكيف يتقدم عليه مع انضمام امر آخر اليه وذهب
صاحب المحاكمات الى ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر انما هي العلة الفاعلية
فعلى هذا تقدم العلة الفاعلية وان لم تكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سواها من العلل تقدم
بالطبع وعلى ما هو المشهور تقدم الفاعل اذا لم يكن مستقلا بالتأثير تقدم بالطبع قال المحقق الطوسي
في شرح الاشارات ... ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يجب وجود

المحتاج اولا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثانى متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية فى الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم فى الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر واما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم ثم ان التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان فى معنى واحد وهو التقدم بالذات اعنى تقدم المحتاج اليه على المحتاج وقد يقال للمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات وقد استعملها الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء واعلم ان بعضهم قالوا ان التقدم مقول على اقسامه بالاشتراك اللفظى وذهب المحققون الى ان قوله على هذه الاقسام بالاشتراك المعنوى على سبيل التشكيك قالوا انا نعلم اشتراك هذه الاقسام فى معنى تقدم لا على التساوى فان التقدم بالعلية اولى من التقدم بالطبع لان الاحتياج الى العلة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى غيرها من العلل وهما اعنى التقدم بالعلية والطبع اولى بالتقدم من غيرهما اذ يجوز فيما عداهما كون المتقدم فيه متاخرا مع بقاء بعينه بخلافهما واما المتاخر فيقال على ما يقابل المتقدم فاذا علم اقسام التقدم علم اقسام التاخر لان التاخر مضايف للتقدم فاذا عرض التقدم بمعنى من المعانى المذكورة لشئ بالقياس الى آخر عرض للآخر تاخر مقابل لذلك التقدم وليعلم ان اقسام المعية بازاء اقسام التقدم والتاخر فالمعية الزمانية عبارة عن كون الشيئين موجودين فى زمان واحد ولابد من ان يكونا زمانيين اذ الشئ الذى وجوده لا يتعلق بزمان لا يوصف بالمعية الزمانية كما لا يوصف بالتقدم والتاخر الزمانيين والمعية بالطبع كالمعية العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد بان يكونا جزئين لشئ فانهما معان فى العلية او العارضة لمعلولى علة واحدة ناقصة والمعية فى العلية كالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعى والمعية بالرتبة ان يكونا واقعين فى مرتبة والمعية بالشرف ظاهر جدا **فصل** فى القديم

وحينئذ يكون اعم من القدم ولذا الحدوث قد يكون حقيقيا وقد يكون اضافيا فالمنقسم من
القدم نوعان احدهما عدم المسبوقية بالغير مطلقا وهو القدم الذاتي وثانيهما عدم
المسبوقية بالعدم وهو القدم الزماني وعلى هذا القديم بالذات هو الذي لا يكون وجوده
من غيره وهو منحصر في الحق سبحانه وتعالى والقديم بالزمان ما لا يكون مسبوقا
بالعدم فلا يكون شيء من القدم والحدوث الزمانيين ويكون القديم الذاتي اخص مطلقا
من القديم الزماني ولذا قال المتكلمون القديم بالزمان هو الذي لا اول لزمان
وجوده فيكون العقل المجرد قديما والزمان قديما لان الزمان ليس لزمان والمفارقات
ليست بموجودة في الزمان فهذه الاشياء لا تكون حادثة بل قديمة وبهذا ظهر ان من عرف
القديم بالذات اخص مطلقا من القديم بالزمان على تفسير المتكلمين فقد صح بالفرق [illegible]
منه قيل او يكون ما مضى من زمان وجوده اكثر مما مضى من زمان وجود امر
آخر فيقال للاول قديم بالنسبة الى الثاني والثاني بالنسبة الى الاول حادث و
الحقيقي من الحدوث هو ايضا معنيان احدهما الحدوث الذاتي وهو ان يكون وجوده مستفادا
من غيره فيكون مستندا اليه كما قال والحدث بالذات هو الذي يكون وجوده
من غيره فالمراد من استناده اليه سواء كان ذلك الاستناد مخصوصا بوقت معين او كان
مستمرا الى حين [illegible] منه او بتا عن الوقوع في افق الزمان وهذا هو الحدوث الذاتي وثانيهما الحدوث
الزماني وهو عبارة عن حصول الشيء بعد ان لم يكن بعدية لا تجامع القبلية وعلى هذا الحدث
بالزمان هو الذي يكون لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن موجودا فيه ثم
انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجودا فلا يكون الزمان حادثا والا لو
كان حادثا لكان وقت لم يكن هو فيه موجودا فيكون الزمان موجودا حين فرض معدوما هذا
خلف ثم انهم [illegible] من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر والاضافي منه
فكما يقال [illegible] من زمان وجود شيء اقل من ما مضى من زمان وجود آخر [illegible]

ان القديم الذاتي اخص مطلقا من القديم الزماني والزماني من الاضافي والحدوث الاضافي
اخص من الزماني وهو من الذاتي وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة سواء كان
موضوعا ان كان الحادث عرضا او هيولى ان كان صورة او جسما تعلق به الحادث ان كان
نفسا وقال بعضهم المراد بالمادة الهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان عليها
ومدة اى زمان لان الحادث قبل وجوده ممكن وامكان وجوده سابق على وجوده
والا لما كان قبله ممكنا بل يكون اما واجبا فيلزم وجوده قبل وجوده او ممتنعا لذاته ثم صار
ممكنا فاوقعنا وجوده فيلزم انقلاب الشئ من الامتناع او الوجوب الذاتي الى الامكان
الذاتي هف وذلك الامكان امر وجودي اى ثابت اذ لا فرق بين قولنا امكانه
لا اى امكانه عدمي وبين قولنا لا امكان له فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا
هف اورد عليه بانه لو صح هذا الجري في العدم والامتناع ايضا بان يقال لا فرق بين قولنا امتناعه
لا ولا امتناع وكذا عدمه لا ولا عدم له فلو لم يكن كل منهما وجوديا لم يكن الممتنع ممتنعا ولا المعدوم
معدوما واجيب بان قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية هى الامكان وقولنا
لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية وكما انه فرق بين اتصاف الشئ بصفة ثبوتية
وبين سلب اتصافه بها كذلك فرق بين اتصاف الشئ بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها
والامكان على تقدير كونه وجوديا ليس بجوهر لانه لا يكون قائما بنفسه بل هو من
الامور النسبية الاضافية لان امكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو امكان الوجود له
فلا يكون قائما بنفسه فيكون قائما بمحل وليس ذلك المحل نفس ذلك الحادث والا يلزم تقدم
الشئ على نفسه ولا امرا منفصلا عنه اذ لا معنى لقيام الشئ بالامر المنفصل عنه والقول بانه معنى قائم
بالفاعل اذ معنى امكان الشئ صحة اقتدار الفاعل عليه ليس بشئ لان هذه الصحة معللة بالامكان
فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع فيكون متاخرة عنه فلا تكون نفس
الامكان وايضا صحة الاقتدار لا يكون الا بالقياس الى الفاعل بخلاف الامكان فانه صفة

حادث في نفسه واذا تحقق ان يكون سابق الحوادث واحدا وجوديا كان غير متناه
ايضا فلا بد له من محل وذلك المحل هو المادة فهي قديمة لئلا يلزم التسلسل
قال جمال الدين ان ذلك الحادث يحتاج اليه من تلك المادة كالعروض وتارة فيما
كالسوداء مثلا والتي حصل له القوة عليه بحيث ومنها ان هذا امر اعتباري لما
تقرر عندهم ان كل ما يتكرر نوعه فهو اعتباري واجيب عنه بان الامكان قد يشتق ويراد به الامكان
الذاتي وهو امر اعتباري بلا شك وقد يراد به الامكان الاستعدادي وهو وجودي وذلك لان
الممكن يستحيل ذاتيا في حد نفسه لان كون ذلك الامكان كافيا في فيضان الوجود من المبدأ
الفياض يجب ان يكون موجودا كله ابدا ودائما لانه دائم ان لم يكن كافيا فلا بد له من شرط
تستعد به لقبول الوجود من الواجب جل مجده وذلك الشرط يجوز ان يكون قديما والا لزم قدمه بل
بل يكون حادثا ويتسلسل الكلام فيه فيتوقف كل حادث على حادث آخر الى امور موجودة معا وهو
لكن مجريان براهين ابطال التسلسل فيه ولان الحادث يحتاج الى شرط آخر فيكون واقعا فيه غير متناهية
ايضا لانه لكل حادث متعاقبة فلا بد له من محل مختص والا كان اختصاصه بحادث دون آخر ترجيحا بلا مرجح
فيكون له استعدادات متعاقبة غير متناهية كل واحد منها مسبوق بالآخر كل سابق شرط لاحق بحيث
لا يجتمع المتقدم والمتأخر كالقطع للمنزل المطلوب ومقرب للحادث الى الوجود ومبعد له عن العدم
والمشار مقرب للعلة الموجدة الى الحادث بعد تحقيقه عنه والمسمى بالامكان الاستعدادي المراد
اجتماع شرائط الايجاد وارتفاع الموانع وهو امر وجودي متفاوت بالقرب والبعد فان استعداد
النطفة للانسان اقرب واقوى من استعداد العلقة واستعداد المضغة اقرب من استعداد العلقة
له واستعداد المضغة اقرب من استعداد النطفة والقرب والبعد والقوة والضعف غير متصور في
العدم ام ثبت ان الامكان الاستعدادي امر موجود ولا بد له من محل وهو المادة فتامل فيه حق
التامل ومنها ما قال شارح التجريد انا لا نسلم ان التعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور
لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول والتدبير

والتصرف ولو كان تعلق الحلول اذا التدبير والتصرف فلم لا يجوز ان يكون احادث جوهراً غير جسماني حالاً في جوهر آخر كك ولم يقم دليل على امتناع ذلك اذ عرضاً قائماً بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لابد له من مادة وفيه نظر لما قيل ان حيثية الامكان الاستعدادي راجعة الى الهيولى ولا حقيقة لها الا القوة والاستعداد على ما صرح به الشيخ حيث قال فعليتها فعلية القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد والعقول لكونها بريئة عن القوة والاستعداد ذكونها بالفعل من جميع الوجوه لا يمكن ان تكون مادة لصورة حادثة او موضوعاً لعرض حادث لانعدام القوة والاستعداد فيها واما النفوس فهي وان كانت محلاً للحوادث فاستعداد تلك الحالات المتجددة فيها لاجل تعلقاتها بالمواد فجهة القوة فيها ايضاً راجعة الى الهيولى لانها من حيث الذات وان كانت مجردة لكنها مادية من حيث الافاعيل والانفعالات فافهم

فصل في القوة والفعل

اعلم ان القوة والضعف في العرف للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به ان يكون مصدر الافعال شاقة من باب الحركات ليست بالكثرية الوجود من نوعه ويسمى ضدها الضعف وهذا المعنى كانه زيادة وشدة في المعنى الذي هي القدرة ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدءاً ولازماً اما المبدء فهي القدرة وهي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لان الذي يزاول الحركات الشاقة ربما ينفعل عنها وذلك الانفعال ربما يصده عن اتمامها فلا جرم صار اللاانفعال دليلاً على الشدة ثم ان القدرة لها وصف كالجنس وهو كونها صفة مؤثرة في الغير ولازم وهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الامكان فالامكان لازم له فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس ونقلوه ايضاً الى ذلك اللازم واطلقوه على الامكان

الذي به يتعلق الفعل بالقابل فهو مبدأ الامور الحيوة والمنفعلة للانسان بالقوة ايضا
انه وان كان موجودا فيه لكن لم يكن في حقيقته الا القبول وبه لا يكون غيره مكون لما في
قوة قد تقابل بين الفعل وبه لا يكون مخرجا من الفعل لا يكون هو الا شيئا كما بينه يكون
الا به من وقوع احدها بالفعل اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد هنا بالقوة بالمعنى الذي يسمى
كالجنس لتعدد دوي تسمى به هو مبدأ التغير في آخر والقوى من حيث هو آخر والقوة
من حيث هو آخر ليدخل فيه معالجة الانسان نفسه في ازالة الامراض النفسانية فان
التغاير هنا بين المعالج والمعالج بالاعتبار لا بالذات واما في الامراض البدنية فالمعالج هي
النفس والمعالج هو البدن وهما متغايران بالذات والاعتبار من حيث انه الآخر بالمغايرة بالذات
ولا قيد بالحيثية علم ان التغاير بالاعتبار كاف واعلم ان المصنف لم يذكر معنى القوة التي يقابل
الفعل لان كان يكفي في عنوان الفصل بذكر القوة فان القوة بالمعنى الذي ذكره المصنف
منقسمة الى اربعة اقسام لان القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان
يكون مع الشعور به او لا فان صدر عنها فعل واحد مع الشعور فهي النفس الفلكية وان
صدر عنها فعل واحد بلا شعور فهي الطبيعة العنصرية وان صدر عنها افعال مختلفة مع الشعور
فهي النفس الحيوانية وان صدر عنها افعال مختلفة مع عدم الشعور فهي النفس النباتية وذلك

لان كل ما نشاهده من الاجسام في العادة مستمرة مخصوصة من الآثار والافعال
المتنافية المختصة كل منها بقسم من اقسام الاجسام كالاختصاص بحيز وشكل ووضع و
كيفية لازمة له وحصول شيء منها عند الحصول وطلبها عند الزوال بالقسر والرجوع اليها بزوال
القسر على مسرح الكون وحركة وسكون كما ان العنصر الثقيل مثلا يتحرك الى المركز ويقف الى
فهي صادرة عن قوة موجودة فيه مختصة به غير خارجة عن ذاته لان ذلك الا
يكون لكونه جسما او لامور مفارقة او لقوة موجودة فيه لا سبيل الى الاول والا اشترك
الاجسام فيه لان الاجسام متفقة في الجسمية وليست تلك الآثار والافعال الهيولى

ايضا المامضے انها قابلة محضة والكلام فی المقتضے ولانها واحدة فی العنصريات فيعود المحذور المذكور فی كون الجسمية مبدأً اعنی اتفاق الاجسام فی الآثار ولا للمفارق لتساوی نسبتها الی

جميع الاجسام والثانی ايضا باطل ولا لما كان ذلك مستمرا لان الامور الاتفاقية لاتكون دائمة ولا اكثرية مع ان الامور الطبيعية دائمة او اكثرية فكذا اثارها اعلم انهم قالوا تادی السبب الی المسبب اما دائمی او اكثری او مساو او اقلی فالسبب مع احد الوجهين الاولين يسمی سببا ذاتيا وذلك المسبب يسمی غاية ذاتية وعلی الاخيرين سببا اتفاقيا والمسبب غاية اتفاقية

واذن هو عن قوة موجودة فيه وهو المطلوب **فصل** فی العلة والمعلول اعلم ان المحتاج اليه يسمی علة سواء كان احتياج الشئ اليه فی حقيقته او فی وجوده والمحتاج يسمی معلولا والعلة اما تامة او ناقصة اما العلة التامة فسيجئ بيانها ان شاء الله تعالی واما الناقصة وهی ما تكون جزءا من العلة التامة فهی منقسمة الی الاقسام التی سيذكرها المصنف وما قال المصنف العلة يقال لكل ما له

وجود فی نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره فلا يصدق بظاهره الا علی العلة الفاعلية اما وحدها او مع غيرها ولا يصدق علی غيرها من العلل فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنی الی الاقسام الاربعة الا ان يقال المراد ان يكون لوجود غيره حاجة الی وجوده فی الجملة وهے اربعة اقسام

مادية وصورية وفاعلية وغائية وذلك لان العلة لا يخلو اما ان تكون داخلة فی ماهية المعلول او لا علی الاول ان حصل بها المعلول بالقوة فهی العلة المادية كالخشب للسرير وان حصل بها المعلول بالفعل فهی العلة الصورية كالهيئة للسرير وان كانت خارجة عن ماهيته فاما ان يكون ما به الشئ فهی العلة الفاعلية كالنجار للسرير واما ان يكون ما لاجله الشئ وهی العلة الغائية كالجلوس عليه وفاه. وههنا بوجوه منها ان انحصار جزء الماهية فی المادة والصورة باطل لخروج الجنس والفصل مع انهما جزءان لقوام الماهية المركبة واجيب بانه لا فرق بين الجنس والفصل والمادة والصورة الا بحسب الاعتبار اذ لو اخذ كل واحد منهما مجردا عن الآخر فهما مادة وصورة وان اخذتا لابشرط شئ فهما جنس وفصل ومنها ان حصر العلة الناقصة فی الاربع غير صحيح

لان الشرط لعدم توقف المشروط عليه بالاستقلال فيه فليس الا من قبيل المتعلق والمانع
واجيب بانه لا نعني في جعله غاية ان الارادة والفاعل مع آلة قبل اتمام الفاعلية وانما
تستقل بها عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فكان عدم الشرائط من اجزاء العلة الفاعلية
ومن الفاعل الا ان يكون ذلك جزءا منها ان تعريف العلة بما يحتاج اليه الشيء لا يصح الا ان النسبة
بما نفسه يحتاج اليه الشيء لا يصح كونه علة ولا كان جزءا من علته التامة فيلزم كونه علة
لتركيبها من الموجود والمعدوم واجيب بانه لا نسلم ان عدم المانع مما يحتاج اليه الشيء فان العدم
ليست متحققة في نفس الامر حيث يحتاج اليها الشيء نعم يحتاج الشيء الى وجود شرط وجودت
لا بد من معنى يعبر عنه بانه عدم فيظن انه جزء العلة كما يقال دخول الدار يتوقف على عدم
الباب المانع والمراد متوقف على وجود فضاء يمكن النفوذ فيه فعدم الباب كاشف عن هذا
الشرط وكما يقال سقوط السقف يتوقف على عدم العمود المانع والمراد انه يتوقف على وجود
مسافة يمكن ان يتحرك السقف فيه بسقوط فعدم العمود كاشف عن هذا الشرط الوجودي وفيه
عليه ان ذلك تكلف بل مخالف الواقع فان مدخلية الشيء في وجود آخر اما ان يكون
بحسب وجوده كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا او بحسب رفعه كالمانع فيجب
ان يكون معدوما الا بحسب وجوده وعدمه معا كالحركة فانه يجب لوجود شيء ان يوجد اولا ثم
يعدم والصواب ان يقال المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع لا يتوقف تأثيره عليه
وليس مؤثرا فيه ولا قباحة في ان يتوقف تأثير المؤثر في الوجود عليه وان لم يجز ان يكون العدم
مؤثرا في الوجود فيستند المعلول الى فاعل موجود وان كان مشروطا بالشرائط العدمية اما المادة التي
تكون جزءا من المعلول لكن لا بحيث يكون المعلول بها موجودا بالفعل كالطين للكوز
اعلم ان المادة باعتبار انها قابلة بالقوة تسمى هيولى وقابلا ومن جهة انها بالفعل حاملة تسمى
موضوعا ومن حيث يتوارد عليها الصور المختلفة تسمى مادة وطينة ومن جهة انها آخر ما ينتهي اليه
التحليل تسمى اسطقسا فانه البسيط اجزاء المركب ومن حيث انها تبتدئ التركيب تسمى عنصرا

وقد يطلق الهيولى على الافلاك من الجزء القابل وان كان ذلك القابل قابلا بالفعل
ابدا ويسمى مادة ايضا مع ان مادة كل فلك مختص به واما العلة الصورية فهي التي تكون جزءا
من المعلول ولكن يجب بها ان يكون المعلول بالفعل كالصورة للكوز اعلم ان الصورة هي
ما يحصل به الشيء بالفعل فهي هيأة حاصلة في المادة سواء كانت جوهرية كصور العناصر او عرضية كصورة
السرير وقد يراد بالصورة ما يكون حاصلا للقابل ومتعلقا به وان لم يكن حالا فيه كالنفس الناطقة
بالقياس الى البدن ثم المادة والصورة ما يحتاج اليها الشيء في قوام الماهية ولذا تختصان باسم
علة الماهية وان كان لهما دخل في الوجود ايضا ولا يوجدان الا للمركب لكونهما داخلين في
الماهية واما العلة الفاعلية فهي التي تكون منها وجود المعلول كالفاعل للكوز واما العلة
الغائية فهي التي لاجلها وجود المعلول كالغرض المطلوب منه اعلم ان تينك العلتين انما يحتاج اليهما
الشيء في الوجود فتختصان بعلة الوجود والعلة الغائية تختص بالفاعل بالاختيار اذ لا بد ان يترجح
احد طرفي الممكن بارادته واما الموجب بالذات فليس لفعله غرض من خارج يترجح به الفعل بل ذاته
يقتضي ذلك الفعل وقد يسمى الفائدة التي تترتب على فعله بالغاية تشبيها لها بالعلة الغائية وذلك
لان كل واحد من العلل الاربع متقدمة على المعلول في الذهن الا ان العلة الغائية كما انها
متقدمة ذهنا متاخرة خارجا فلها علاقة العلية والمعلولية معا بالقياس الى شيء واحد ففائدة
الموجب تشابه العلة الغائية فيما يحصل من تاخرها عن المعلول وترتبها عليه في الخارج وذلك
كما اثبتوا للامور الطبيعية غايات وهي ما يتادى اليه الطبيعة دائما او اكثريا فان حبة البر اذا وقعت
في حرة نصادفها الماء وحر الشمس وغيرهما من الشرائط تنبت سنبلة بواسطة جذب القوة
الموجودة في الحبة اجزاء الارض والماء عن موضعها الطبيعي اليها وكما اثبتوا للاتفاقيات غايات
وهي ما يتادى اليه الفعل الاتفاقي مساويا او اقليا لمن حفر بئرا فوجد كنزا فان قيل لا معنى
للعلة الاتفاقية والسبب الاتفاقي لان الفعل لو لم يكن مستجمعا للجهات المعتبرة في التادي لم يكن
هناك سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية وان كان مستجمعا للجهات المعتبرة في التادي كان

التأدي دائمًا وكون الفعل سببًا ذاتيًا للتأدي والغاية غاية ذاتية للقتال بالعرض لان الغاية الذاتية هي
الغاية التي من شأنها ان يحصل سببها دائمًا او غالبًا الا عند العالم باسبابها وشرائطها فانه ليس بشيء من وجوه
الاتفاقيات فان حفر بيرًا وعثر على كنز فهو بالقياس الى الحفر من حيث هو حفر سبب اتفاقي لوجدانه
فان الحفر يؤدي الى الكنز دائمًا ولا اكثريًا فيكون سببًا اتفاقيًا لوجدان الكنز غاية اتفاقية
له واذا اعتبر معه كونه في موضع دفن فيه الكنز وكونه منتهيًا الى قعر الكنز كان الحفر مع هذا
الشرط سببًا ذاتيًا للوجدان واعلم ان كلًا من العلل الاربعة يكون بسيطًا ومركبًا وبالقوة وبالفعل
وكليًا وجزئيًا وذاتيًا وعرضيًا وقريبًا وبعيدًا وعامًا وخاصًا فالفاعل البسيط كالطبائع البسائط
العنصرية والمركب كمجموع المفارق والصورة بالنسبة الى الهيولى والفاعل بالقوة كالبناء
بالقياس الى ما لم يشتغل فيه ويصح اشتغاله فيه وبالفعل كالطبيعة حال كون الجسم متحركًا الى
مكانه الطبيعي والفاعل الكلي كالبناء للبيت والجزئي كهذا البناء له والذاتي ما يكون لذاته سببًا
للفعل والعرضي ما لا يكون كذلك كالسقمونيا للبرودة فان السقمونيا مسهل للصفراء الموجبة
لسخونة البدن واذا ازالت الصفراء حصلت البرودة فينسب اليه والقريب هو الذي
يباشر الفعل بلا واسطة بينه وبين فعله كالوتر لتحريك الاعضاء والبعيد كالنفس له والعام
ما يكون جنسًا لما هي العلة حقيقة كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاص ما هي علة بالحقيقة
والمادة البسيطة كهيولى العناصر والمركبة كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات وبالقوة
كالنطفة بالنسبة الى الانسان وبالفعل كالجنين بالنسبة اليه والكلية كالنطفة للانسان والجزئية
كهذه النطفة له والذاتية كالخشب للسرير والعرضية كالخشب الاسود له والقريبة كالاخلاط للصورة
العضوية والبعيدة كالغذاء للصورة الخلطية والنطفة لصورة الحيوان والخاصة كجسم الانسان لصورته
والعامة كالخشب لصورة السرير والصورة البسيطة كصور البسائط والمركبة كصورة الانسان و
بالقوة كصورة النار حال كون هيولاها لابسة لصورة الهواء وبالفعل كصورة النار حال كون الجسم نارًا
بالفعل والكلية كجنس الحاسة للشيء والجزئية كفصل الشيء باعتبار اخذه بشرط لا شيء والذاتية

كالشكل للكرسی والعرضية كالسواد والبياض له والقريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذی الزاوية له ولا فرق بين العموم والخصوص والكلية والجزئية فی الصورة والغاية البسيطة كالشبع للاكل والمركبة كمجموع شرا والمتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الی القوة الشوقية والغاية بالقوة كلقاء الحبيب الم يحصل وبالفعل كلقائه حال حصوله والكلية كالانتصاب من الظالم والجزئية كنقش زيد علی فلان الغريم فی حركته الخصوصية والذاتية كالحركة لاجل الحصول فی الحيز الطبعی والعرضية كالشجة لسقوط الحجر والقريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة له والعامة كاسهال الصفراء لشرب السقمونيا فانه غاية له ولشرب البنفسج والخاصة كلقاء زيد لحركته صديقه اليه ثم ان العلة الفاعلية متی كانت بسيطة فی حد ذاتها ولم يكن لها صفة حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن فعلها بآلة ولا شرط استحال ان يصدر عنها اكثر عن الواحد لان ما يصدر عنه اثران فهو مركب فلو صدر عن الواحد الحقيقی اثران يلزم تركيب البسيط او التسلسل وحصر ما لا يتناهی بين الحاصرين واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما بينه بقوله لان كون الشئ بحيث يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الاثر يعنی ان مفهوم كونه مصدر الاحد الاثرين غير مفهوم كونه مصدر اللاثر الآخر اذ يمكن تعقل احد المفهومين عند الذهول عن الآخر فمجموع هذين المفهومين او احدهما ان كانا داخلين فی ذات المصدر لزم التركيب فی ذاته وان كانا خارجين كان مصدر الهما ای للمفهومين والا يلزم عدم كون الذات وحدها مصدر الامرين وقد فرض خلافه فكونه مصدرا لهذا المفهوم غير كونه مصدرا لذلك المفهوم وينقل الكلام فيهما فينتهی لا محالة الی ما يوجب التركيب والكثرة فی الذات وتفصيله ان يقال ان هذين المفهومين اما عينان للواحد الحقيقی او داخلان فی ماهيته او احدهما داخل والآخر خارج او كلاهما خارجان او احدهما داخل والآخر عين او احدهما خارج والآخر عين علی الاول يلزم ان يكون لامر واحد بسيط ماهيتان مختلفتان وعلی الثانی والثالث يلزم تركيب البسيط وعلی الرابع يلزم التسلسل وعلی الخامس يلزم التركيب وعلی السادس يلزم التسلسل واورد عليه بانا نختار ان المصدريتين

خارجان عن البسيط والا تم لزوم التسلسل وانما يلزم التسلسل لو كانا ثبوتيين واما اذا كانا عدميين
فلا حاجة لهما الى العلة وايضا يلزم ان لا يكون البسيط مصدرا الا لاثر واحد والا لصدر عنه اثر و
مصدرية لذلك الاثر فيجري الدليل بعينه سلمنا لزوم التسلسل لكنا لا نسلم استحالته لانه تسلسل
في الامور الاعتبارية ولا استحالة فيه واجيب بانه ليس المراد من لفظ المصدرية وامثالها الامر
الاعتباري الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد تحقق شيئين اذ ليس الكلام فيها بل كون العلة بحيث
يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول بحسبها يصدر عنها المعلول
المعين دون غيره وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور وتارة بالمصدرية وتارة بكون العلة بحيث
يجب عنها المعلول وذلك لضيق الكلام عما هو المرام حتى ان الخصوصية ايضا لا يراد بها المفهوم
الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا ومتقدما
على المعلول للتقدم على الاضافة العارضة لها والحاصل ان المقصود كون العلة بحيث يصدر عنها
المعلول وتلك الحالة ان كانت علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة
لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة يتعرض لذاتها فلزوم تعدد الجهات انما
يكون عند تكثر المعلولات واما عند صدور الواحد فلا يلزم ذلك بل قد يكون ذات العلة نفس
الخصوصية واعلم ان بهمنيار قد طلب البرهان على المطلب من الشيخ فكتب اليه انه لو صدر عن
الواحد الحقيقي آ و ب لزم صدق قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ من جهة واحدة وهو محال لاستحالة
صدق المتناقضين اما صدق الاول فظاهر واما صدق الثاني فلانه لما صدر عنه ب الذي هو
غير آ صدق انه لم يصدر عنه آ فيصدق ح انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ واما انهما من جهة واحدة
فلان الكلام في الواحد الحقيقي الذي لا تعدد جهة فيه اصلا واجيب عنه بانا لا نسلم انه اذا صدر عنه ب
الذي هو غير آ صدق انه لم يصدر عنه آ بل اللازم انه صدر عنه ما ليس آ وهو لا يناقض قولنا صدر
عنه آ قال الامام الرازي والعجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء
الى هذا المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان وفي التحقيق

ان المراد بالصدور الخصوصية التي ہی مصداقہ ولا یخفی ان العلۃ لہا مع معلولہا المعین خصوصیۃ لا تکون تلک الخصوصیۃ مع معلولہ الآخر باعتبار ما یصدر عنہ ذلک المعلول المعین فلو وجب عنہ ب لکان وجوب ب عنہ من الجہۃ التی وجب عنہا آ اذ لا تعدد حیثیۃ فیہ لان الکلام فی الواحد الحقیقی فیلزم التناقض لانہ من حیث انہ یجب عنہ آ وجب عنہ ب وقد ثبت انہ من حیث انہ یجب عنہ آ لا یجب عنہ ب وہو تناقض واعلم ان ہہنا مباحث یجب التنبیہ علیہا الاول انہ لا یجوز ان یکون البسیط مصدرا للاثر وقابلا لہ من جہۃ واحدۃ اما اولا فلانہ لو کان کذلک لکان مصدر الفعل والقبول فکان مصدرا لاثرین وقد ثبت بطلانہ واما ثانیا فلان نسبۃ الفاعل الی المفعول بالوجوب لان کون الشئی فاعلا عبارۃ عن کونہ مقتضیا لتحصیل اثر فالاثر اذا کان بسیطا وقد فرض ان الفاعل موجب فوجوبہ انما ہو بالفاعل فقط ونسبۃ القابل الی المقبول بالامکان لان القبول عبارۃ عن کون الشئی بحالۃ لا یمتنع حصول الاثر فیہ ولا یکون مقتضیا لہ فلو کان الواحد فاعلا وقابلا لاثر واحد یلزم کون النسبۃ الواحدۃ بالوجوب والامکان معا واورد بان نسبۃ القابل الی المقبول بالامکان العام وہو لا ینافی الوجوب واجیب بان نسبۃ القابل الی المقبول وان کانت بالامکان العام لکنہا لا ینافی الامکان الخاص ولہذا یجوز وجود القابل بدون المقبول فیتم الدلیل بان یقال نسبۃ الفاعل الی المفعول لا تحتمل الامکان الخاص ونسبۃ القابل الی المقبول یحتملہ فیلزم ان یکون النسبۃ الواحدۃ محتملۃ للامکان الخاص وغیر محتملۃ لہ بحث الثانی ان المعلول الواحد بالشخص لا یعلل بعلتین مستقلتین اما اولا فلانہ لو اجتمع علتان مستقلتان علی معلول واحد لکان محتاجا الی کل واحدۃ منہا مستغنیا عن کل منہا لانہ بالنظر الی کل واحد منہا یوجد ولو لم یوجد الآخر واما ثانیا فلانہ علی ہذا التقدیر اما ان یکون لکل واحد منہا مدخل فی التاثیر فیکون العلۃ ہو المجموع ویکون کل منہا جزء العلۃ او لا یکون لشئی منہا مدخل فی العلیۃ فلا شئی منہا بعلۃ او یکون لاحدہما مدخل فی العلیۃ دون الاخری فلا یکون الثانیۃ علۃ وما یظن فی بعض الصور توارد العلل المستقلۃ علی معلول واحد

شخصی کالسقف ای لا یتقوم بدعائم متناهیة فالعلة هناک بالحقیقة القدر المشترک وهو
امر واحد فالعلة هو واحد الشخصی لیست متعددة وانما تحقیق من تعدد العلل الفاعلیة کان مطلقا
اذ الفاعل الحقیقی انما هو الواجب سبحانه ولا تعدد فیه واما تعدد الشروط والمعدات فهو وان
کان جائزا فی بادی الرای لکن یعلم بعد التامل ان التعدد التی یتوهم فیما تعدد الشروط
والمعدات لیست متعددة ایضا بل انما المعد والشرط حقیقة القدر المشترک بینها ولا یلزم
منه ابهام العلة وتعیین المعلول فان العلة بالحقیقة هو الفاعل مع هذه الشرائط وهو واحد
حقیقی لا ابهام فیه اصلا بل تحصله اقوی من تحصل المعلول ولا قباحة فی ان یکون تحصل الشرط
اقوی من تحصل المشروط واما الواحد بالنوع فلا یمتنع اجتماع العلتین المستقلتین علیه بمعنی ان یحتج
بعض افراده بهذه العلة وبعضها بتلک العلة فیکون المحتاج الی کل منهما مغایرا للمحتاج الی
الآخر فلا یلزم ان یکون شئ محتاجا الی شئ ومستغنیا عنه بعینه الثالث انه لا یجوز ان یکون
معروضا العلیة والمعلولیة مترتبین فی سلسلة واحدة الی غیر النهایة لان کل واحد من تلک
السلسلة یمتنع ان یحصل بدون الانتهاء الی علة واجبة وذلک لانه ممکن والممکن لا یجب و
لا یوجد بنفسه بل یحتاج الی علة موجودة توجب وجوده فلو انحصرت الموجودات فی الممکنات
لم یوجد شئ منها فثبت وجود علة واجبة لذاتها الیها ینتهی السلسلة وقد یستدل علی هذا
المطلوب ببرهان التطبیق وبرهان التضایف وغیرهما من البراهین الناهضة علی ابطال
اللاتناهی فی الامور الموجودة والمرتبة فی نفس الامر وقد طوینا عن ذکرها خشیة للتطویل الکلام فیما

ذکرنا کفایة لاولی الاحلام ونقول ایضا ان المعلول یجب وجوده عند وجود علته التامة

اعنی عند تحقق جملة الامور المعتبرة فی تحققه المراد بجملة الامور المعتبرة فی تحققه جمیع ما
یحتاج الیه المعلول بمعنی ان لا یبقی هناک امر آخر یحتاج الیه لا بمعنی ان تکون مرکبة من امور متعددة
فیشمل العلة الفاعلیة وحدها کما فی البسیط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر فی تاثیره وآورد بانه
لا بد من اعتبار امکان المعلول فهو شرط فی تاثیر العلة فکیف تحقق علة تامة بسیطة واجیب بانه

بان علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشئ ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له
علة فالامكان ماخوذ فی جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه
مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى واعترض عليه العلامة القوشجى بان كلا من
الجزء الصورى والمادى مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان
جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول او جزءا منه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان
من شرائط التاثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراطه فی تاثيره ثم قال المعلول اذا كان مركبا فجميع
اجزائه التى هى عينه يكون جزءا من علة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر
بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر ليس مبنيا على
كونها علة بالمعنى المذكور اعنى المحتاج اليه والتحقيق ما افاده بعض المتاخرين ان الامكان من الامور
الاعتبارية العقلية التى لا تحصل لها فی نفس الامر فانه عبارة عن كون الشئ بحسب ماهيته بحيث
لا يقتضى الوجود ولا العدم فنفس ذات الممكن كافية فی صدق هذا المعنى السلبى ولا شك ان الصادر
عن الفاعل ليس الا ذات المعلول والامكان ينتزع عنه كالشيئية ونتائجها الا الذات بصفة
الامكان كما انه ليس الصادر عنه مجموع الذات والشيئية والمفهومية والمباينة للعلة مع ان جميعها
معتبرة فی المعلول بمعنى ان ما لا يكون شيئا ولا مفهوما ولا مباينا للعلة لا يمكن صدوره عنها لكن
هذه الامور عقلية لا يتوقف وجود المعلول عليها واعلم ان المشهور فيما بين القوم ان العلة يجب
تقدمها على المعلول مطلقا وقال بعض المحققين ان كل واحدة من العلل الناقصة على الانفراد
يجب تقدمها على المعلول والمركب من المادة والصورة وان كان علة ناقصة يمتنع تقدمه
على المعلول لانه نفس الماهية فكيف يتقدم عليها والعلة التامة اذا كانت مركبة من العلل الاربع
يمتنع تقدمها عليه ايضا الا ان يقال المتقدم هو مجموع الآحاد بالاسر والمتاخر هو المجموع بشرط

الاجتماع فافهم لانه لو لم يكن حينئذ واجب الوجود فاما ان يكون ممتنع الوجود وهو محال

ولا لما وجد والمفروض انه موجود فلو لم يوجد لم يكن العلة التامة علة تامة او يكون ممكن الوجود

فيمكن ان يفرض وجوده معها فى زمان وعدمه معها فى زمان آخر واذ الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين فوجوده فى زمان دون آخر ترجيح لاحد المتساويين على الآخر بلا مرجح فيحتاج لامحالة فى زمان وجوده الى مرجح يخرجه من القوة الى الفعل فلا يكون جملة الامور المعتبرة فى وجوده حاصلة وقد فرضناها حاصلة هذا خلف فثبت ان المعلول يجب وجوده عند تحقق العلة التامة فيكون واجبا بالغير ممكنا بالذات لانا لو اعتبرنا ماهيته من حيث هى هى لا يجب لها الوجود ولا العدم اذ لو وجب لها الوجود لزم كونه واجبا بالذات وبالغير ولو وجب العدم لزم تخلف مقتضى الذات او اجتماع النقيضين واعلم انه كما يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة كذلك يجب وجود العلة التامة عند وجود المعلول لكون الاحتياج من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود العلة عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم فبين الفاعل المستقل بالتاثير ومعلوله تلازم فاذا وجد احدهما وجد الآخر وكما ان الممكن فى وجوده محتاج الى وجود العلة لكون الامكان ملزوما للاحتياج كذلك فى عدمه محتاج الى عدم العلة لكون الاحتياج من لوازم الامكان فعدم المعلول يحتاج الى عدم علة الوجود ولا يتصور بقاء المعلول مع انعدام العلة الا فى المعدات هداية كون الشئ موجودا ثانيا لا ينافى تاثير العلة الفاعلية فيه كما توهمه قوم وقالوا لان الشئ اذا كان معدوما ثم وجد فاما ان يوصف العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم او حالة الوجود او فى حالتين جميعا لا جائز ان يفيد العلة وجوده حالة العدم او الحالتين معا والا لزم اجتماع الوجود والعدم هذا خلف او حالة الوجود فيلزم تحصيل الحاصل وهذا التوهم فاسد لان افادة العلة لوجود المعلول حين وجوده الحاصل بذلك الافادة فاذن يفيد وجوده حالة الوجود المستفاد من العلة لا حالة الوجود الحاصل قبل الافادة فاللازم هو تحصيل الحاصل بذلك التحصيل غير مستحيل والمستحيل هو تحصيل الحاصل قبل ذلك التحصيل غير لازم فكون الشئ موجودا ثانيا لا ينافى كونه معلولا قال بعض الاطباء كلام المتكلمين اوهم العامة ان المعلول بعدما وجد من علته لا يحتاج فى بقائه اليها حتى لا يلزم من

فنار العلة الموجدة له فناؤه بل يبقى موجوداً بعد فناء العلة ولذلك تراهم لا يتحاشون عن القول بانه لو جاز العدم على الباري تعالى لما ضر عدمه وجود العالم وسبب توهمهم هذا ما يشاهدونه من بقاء البناء بعد زوال وجود البناء فالمصنف اورد هذه الهداية لازالة هذا الوهم اذ لو بقى المعلول بعد فناء العلة لم يكن العلة مؤثرة فيه حال وجوده وهو خلاف ما ثبت بالحجة من ان العلة مؤثرة في المعلول حالة وجوده هف واورد عليه بان الثابت ههنا بالدليل ان العلة مؤثرة في المعلول حالة وجوده لا انها مؤثرة فيه حال وجوده مطلقاً ولا منافاة بينه وبين بقاء المعلول بعد فناء العلة ولا يزيل هذه الهداية الوهم المذكور والذي يزيله هو ما ذكروه من ان علة افتقار الممكن الى المؤثر هو الامكان وانت تعلم ان هذا الكلام في غاية السخافة لانه صريح في انه يجوز ان يحتاج المعلول الى العلة في آن وجوده ويبقى بعده بلا مؤثر بناءً على ان المؤثر انما يؤثر في حال وجوده في الجملة لا حالة الوجود مطلقاً وهذا باطل قطعاً اذ لو بقى المعلول بدون العلة لزم وجود المحتاج بدون المحتاج اليه والتحقيق ان المعلول الباقي بعد زوال العلة ممكن قطعاً والاحتياج من لوازم الامكان كما عرفت آنفا فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم فتحقق ان بين العلة ومعلولها تلازماً فاذا وجد العلة الفاعلية وجد المعلول واذا وجد المعلول وجد الفاعل وتوهم بقاء البناء بعد البناء ناش عن الغفلة بما هو علة حقيقية وكذا ما يقال ان الاب له دخل في وجود الابن فهو علة لوجوده مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة لسخونة الماء المسخن بها مع بقاء السخونة بعدها وذلك لان الاب علة لحركة المني الى الرحم ثم حصوله فيه زماناً مع الامور المتجددة هناك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية واما لتصويره انساناً وبقاؤه زماناً فعلته المبدأ الفياض وكذا النار مجاورتها الماء لعدها مادتها لقبول السخونة واما حصول السخونة في الماء فعلته واهب الصور وبالجملة الفاعل بالحقيقة هو مبدأ الوجود ومفيضه واما اطلاق الفاعل على ما لا يفيد وجوداً غير التحريك كما هو شائع في العلم الطبعي فهو ليس على الحقيقة لانه ليس فاعلاً بل من المعدات ومن ثم تسمعهم

يقولون ان المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب تعالى والفيض كله من عنده وهذه الوسائط
كالشروط والاعتبارات التي لا بد منها في ان يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الايجاد بل
في الاعداد وسيجيء تفصيل الكلام في هذا المرام **فصل في العرض والجوهر** كل
موجود اما ان يكون مختصا بشيء وساريا فيه او لا يكون فاذا كان الواقع هو القسم الاول
يسمى الساري حالا والمسري فيه محلا قد عرفت معنى الحلول وهو الاختصاص الناعت بان
اختصاص شيء بشيء بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا لما سبق في الفن الاول ولا بد
ان يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه في الوجود والا لامتنع ذلك الحلول فلا يخلو اما ان
يكون المحل محتاجا الى الحال فيسمى المحل هيولى والحال صورة او بالعكس فيسمى المحل موضوعا
والحال عرضا اعلم ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لان الموضوع هو المحل المستغني عن الحال والمحل
قد يكون محتاجا الى الحال كالمادة وكذا العرض والحال فان العرض هو الحال في موضوع و
الحال قد لا يكون في موضوع كالصورة والحال اعم مطلقا من العرض وبين العرض والموضوع
مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يتقوم بنفسه ويصدق العرض على المحل
والحال جزئيا فانه يصدق المحل على بعض الاعراض كالحركة فانها محل السرعة والبطء وليس كل
ما هو محل فهو عرض لان المحل قد يكون جوهرا وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق
على كل حال انه عرض لان الصورة حالة وليست بعرض والجوهر ايضا يصدق على المحل جزئيا لا كليا
كما لا يخفى واذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت
لا في موضوع وهذا عنوان للجوهر الذي هو جنس للحقائق الجوهرية وليس عينها اذ الجوهر لكونه جنسا
عاليا حقيقة بسيطة مجهولة الكنه فيضطر في التعبير عنها الى عنوان لها خارج عنها وبه يخرج عنه
واجب الوجود اذ ليس له وراء الوجود ماهية ويلزم دخوله في تعريف الجوهر على من فسر الجوهر
بالموجود لا في موضوع وذلك لان الموجود بالفعل لا في موضوع صادق على الواجب تعالى فلو
كان حقيقة الجوهر نفس هذا المفهوم كان الواجب تعالى جوهرا فيكون له فصل فيلزم تركبه من الجنس

والفصل ويبقى البطلان شاء الله تعالى بل لو كان الجوهر عبارة عن الموجود لا في موضوع لانحصر
في شخص واجب بالذات اذ حينئذ يكون مصداق حمل الوجود نفس الحقيقة الجوهرية بنفس ذاتها
فلا تكون حقيقة نوعية او جنسية والا فلا يكون مصداقاً للوجود بنفسها فان الحقيقة النوعية او
جنسية مبهمة والمبهم لا تصلح للموجودية بنفسها فلا يكون ما فرض نوعاً وجنساً نوعاً وجنساً فاذن لا يكون
جوهر الا شخصاً واحداً واجباً لذاته هف وقد استدل الشيخ على ان الجوهر غير الموجود بالفعل لا في
موضوع بانا قد نذعن بجوهرية شيء ونحن شاكون في وجوده والمذعن غير المشكوك وأورد عليه
الامام بان القول بكون الشيء جوهراً مع تجويز كونه معدوماً قول بثبوت المعدوم اذ ما لا ثبوت له
نسبته تبي ويمكن ان يقال مقصوده ان من الاشياء ما نذعن بكونه جوهراً مع الشك في وجوده
بالفعل لا في موضوع كالصورة العقلية الجوهرية الماخوذة من شيء لا يعلم انه باق ام قد انعدم
ثبت انه موجود لا في موضوع غير شيء الجوهر او تلك الصورة لا محالة جوهر لان الماهيات محفوظة
ذهناً وخارجاً واما العرض فهو موجود في الموضوع اعلم انهم قالوا في حد العرض انه موجود في
شيء لا كجزء منه لا يتقوم بدون ما هو فيه فاحترزوا بقولهم موجود في شيء عما يوجد في اشياء كالكل الموجود
في اجزائه فان العرض لا يوجد في اكثر من واحد وارادوا بالشيء في قولهم موجود في شيء شيئاً
محصل القوام قد تمت شيئيته قبل ان يوجد فيه ذلك الموجود فاحترزوا به عن الصورة الموجودة
في المادة اذ المادة لا تحصل شيئاً بالفعل بدون الصورة واخرجوا بقولهم لا كجزء منه الجنس
الموجود في نوعه والنوع الموجود في شخصه فان الجنس وان لم يكن جزءاً من النوع حقيقة لحمله
عليه وامتناع حمل الجزء على الكل وكذا النوع وان لم يكن جزءاً من الشخص لكن وجود الجنس في
النوع والنوع في الشخص على نحو وجود الجزء في كله واخرجوا ايضاً الجزء الموجود في كله كالمادة
والصورة الموجودتين في الجسم وغيره بقولهم لا يتقوم بدون ما هو فيه عن كون الشيء في
الزمان وكونه في المكان اذ تحصل الشيء وتقومه لا يتوقف على الزمان بل يمكن مفارقته عن
زمان فرض فيه وكذا لا يمتنع تقوم الشيء بدون المكان ولا يستحيل عليه من جهة نفس ذاته

ان يفارقه الى بدل بخلاف العرض فانه لا يفارق موضوعا بنفس ذات العرضية لا من جهة
خصوصيته وتميزه وعن كون الشيء في الغاية اذ الشيء يتقوم ودونها مفارقا اياها والعرض لا يتقوم
بدون الموضوع وعن كون المعروض في العارض فثبت ان العرض هو الموجود في الموضوع
وان الموضوع هو الشيء الذي يوجد فيه ما يتقوم بذلك الشيء فاستبان معنى الموضوع و
ارتفع الاشتباه الناشي من اطلاق لفظ في واعلم ان الصور العقلية الماخوذة من الجواهر
حالة في الذهن وهو موضوع لها فهي اعراض فيه اذ يصدق عليها انها موجودة في شيء لا كجزء
منه مع انها جواهر ايضا لما ثبت عندهم من وجوب حصول الاشياء بانفسها في الذهن فيلزم
كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا واجاب عنه الشيخ بما محصله ان معقول الجوهر جوهر بمعنى انه
الموجود في العين لا في موضوع اي ماهية من حقها ومن شان وجودها في العين ان تكون غنية
عن الموضوع فالصورة الجوهرية وان كانت بالفعل في موضوع الا ان من حق
نفس ذاتها وجوهريتها ان تكون في الاعيان لا في موضوع فالمعقول من الجوهر جوهر وعرض معا
فانه موجود بالفعل في موضوع وايضا من حقه اذا وجد في الاعيان ان يكون لا في موضوع
مثال ذلك ان المغناطيس حجر من شانه جذب الحديد اذا صادفه مع انه اذا كان في اناء او
كان في الكف لا يجذبه وهو في الكف مغناطيس فهو اذا لم يجذبه وهو في الكف لم ينسلخ عن كونه
مغناطيس ثم اجاب بعضهم بان الجوهر المعقول جوهر لصدق الجوهر عليه صدقا ذاتيا وعرض ايضا
لصدق العرض عليه صدقا عرضيا لترتب آثاره عليه والممتنع انما هو ان يكون شيء واحد لا في
موضوع في الاعيان وقائما به فيها وهو غير لازم انما اللازم صدق الجوهر على ما يصدق عليه العرض
على نحو صدق العرضي وصدق الجوهر على شيء صدقا ذاتيا وصدق العرض عليه صدقا عرضيا غير
ممتنع وههنا كلام طويل ذكره لا يليق بهذا المختصر ثم الجوهر ينقسم الى خمسة اقسام لانه ان
كان محلا لجوهر آخر فهو الهيولى وان كان حالا فيه فهو الصورة وان لم يكن حالا ولا محلا فان
كان مركبا منهما فهو الجسم وان لم يكن كذلك فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف

فهو النفس والا فهو العقل اورد عليه ان هذا انما يتم لو انحصر جزء الجسم في الحال والمحل وهو ممنوع
لجواز ان لا يكون حالا ولا محلا فيجوز تركب غير الجسم من جزئين احدهما حال والآخر محل و
قد يقال في وجه الحصر ان الجوهر اما ان يكون تمام ماهية الجسم او داخلا فيها او خارجا عنها و
الاول الجسم والثاني ان كان الجسم حاصلا معه بالقوة فهو الهيولى وان كان حاصلا معه
بالفعل فهو الصورة والثالث ان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا
فهو العقل واعلم انهم قد اتفقوا على ان العرض ليس جنسا بالقياس الى انواعه انما شانه مقيسا
اليها شان العوارض مقيسة الى معروضاتها واختلفوا في كون الجوهر جنسا بالقياس الى ما تحته وهم
فرقتان فرقة زعموا ان الجوهر هو الموجود لا في موضوع واستدلوا على عدم جنسيته بما قد عرفت
سابقا وفرقة قالوا ان الجوهر ليس هو الموجود لا في موضوع بل هو ماهية من حقها اذا وجدت في
الاعيان ان تقوم لا في موضوع ثم توهموا ان الجوهر ليس بجنس واستدلوا عليه بوجوه منها ما نبه

المص بقوله والجوهر ليس جنسا لهذه الخمسة اذ لو كان جنسا لكان ما يدخل تحته مركبا

من جنس وفصل وليس كذلك لان النفس ليست بمركبة منهما لانها تعقل الماهية البسيطة

الحالة فيها فلا تكون مركبة والا لزم بانقسامها انقسام الماهية البسيطة الحالة فيها اقول
انت تعلم ان هذا الدليل في غاية السخافة اذ انقسام المحل انما يستلزم انقسام الحال في القسمة المقدارية
دون القسمة العقلية فعلى تقدير كون النفس مركبة من الجنس والفصل بل من المادة والصورة ايضا
لا يلزم انقسام الصور الحالة فيها الى الاجزاء المقدارية وهذا ظاهر جدا ومنها ان الماهية التي يقال
عليها الجوهر اما البسيطة فلا جنس لها او مؤلفة فاما من بسائط فهي ايضا جواهر لامتناع تقوم الجوهر
بالعرض فيصدق الجوهر عليها صدق العارض لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تألفت منه او
من مركبات فيساق الكلام فيها بل هي مركبة من مركبات اخر وهكذا فيتسلسل او من بسائط
فيعود ما لزم في تألف الماهية من بسائط فالجوهر ليس بجنس وفيه انه لا يلزم من نفي جنسيته
لفصول الانواع الجوهرية ان لا يكون جنسا لها كما لا يلزم من عدم جنسية الحيوان للناطق ان لا يكون

جنساً للانسان ومنها ما قال الامام في كتبه ان الجوهر يدل على امور الاستغناء والافتقار وماهية
لذلك الاستغناء والماهية التي عرض لها ذلك الافتقار والاول عدمي والثاني اضافي
فلا يصلحان لان يكون جنساً للحقائق الموجودة واما الثالث فمن الجائز ان لا يكون مشتركاً
بين الانواع الجوهرية فلا يكون جنساً اذ اقل مراتب الجنسية الاشتراك وفيه ما قيل انه يدل
بالاحتمال على الجزم واما اقسام العرض فتسعة مسماة بالمقولات وهي اجناس عالية شاملة
للاعراض المندرجة تحتها وهو الكم والكيف والاين والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل
والانفعال ولم يذكروا في الحصر ما يصلح للتعويل وما قالوا ان العرض اما ان يقبل القسمة لذاته اولا
والاول هو الكم والثاني اما ان يقتضي النسبة لذاته اولا والاول النسبة والثاني هو الكيف و
النسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض والى خارج فهو الوضع او الى امر خارج وهو اما كم غير قار فمتى او قار
ينتقل بانتقاله فالملك او لا فالاين او نسبة فالمضاف او كيف والنسبة اليه اما بان يحصل
منه غيره فان يفعل او يحصل من غيره فان ينفعل فوجه ضبط يقلل من الانتشار فلا تعويل الا على
الاستقراء فانا لم نجد ماهية محصلة وحدانية مؤلفة من الجنس والفصل الا وهي مندرجة تحت
واحد منها واعلم انه قد زعم بعضهم ان المقولات اربعة الجوهر والكم والكيف والمضاف والمقولات
الباقية مندرجة في المضاف لكونها نسبية كما ستعرف ومنهم من توهم انها خمسة الجوهر والكم و
الكيف والنسبة الشاملة للاضافة والاين والمتى والوضع والملك وخامسها الحركة الشاملة لان
يفعل وان ينفعل ومنهم من ظن ان الانفعال نفس الكيفية فلم يفرق بين السخونة والتسخن والسواد
والتسود واذا تعرف رسوم المقولات تحصل لك الفرق بينها وتعلم ان ادخال بعضها في بعض لا
وجه من الوجوه وكان فاسداً اما الكم فهو الذي يقبل المساواة واللامساواة لذاته اعلم ان
للكم خواص ثلث الاول قبول القسمة والقسمة قد تطلق ويراد بها القسمة الوهمية وهي فرض شيء
دون شيء وهذا المعنى يلحق الكم لذاته وشامل للمتصل والمنفصل وقد تطلق ويراد بها القسمة الفعلية
وهي الافتراق والانفكاك والانقطاع وهذا المعنى من خواص الكم المنفصل ولا يعرض للكم المتصل وذلك

فانك قد عرفت فيما سبق ان التقابل يجب وجوده مع القبول والمقدار المتصل لا يبقى شيئا
الانفصال بل يبطل المقدار الواحد ويحدث مقداران آخران ثم المقدار يبقى المادة القابل
الفصل فيعرضه ولا يلزم ان يكون ذلك المقدار باقيا عند حصول الانقسام كما ان الحركة يبطلها
الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه **والثاني** وجود عاد اما بالفعل او بالقوة ومعنى العد ان
يكون فيه شيء اذا اسقط منه مرارا افناه **والثالث** قبول المساواة واللامساواة اي
الزيادة والنقصان لانه اذا نسب كم الى آخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا او انقص قال
الامام الرازي في المباحث المشرقية بعضهم اقتصروا في تعريف الكمية على هذه الخاصة وهو ضعيف لان
المساواة لا يمكن تعريفها الا بكونها اتحادا في الكمية فيكون ذلك دورا واجاب عنه بان المساواة
مدرك بالحس بخلاف الكم مفردا بل انما يناله الحس مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في
تميز احد المفهومين عن الآخر فيعرف ذلك المعقول بهذا المحسوس وبعضهم عرفوه بقبول القسمة و
اعترض عليه بانه من خواص الكم المنفصل فلا يصدق على الكم المتصل وانت تعلم ان المراد به كون الشيء
بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء دون شيء وهو شامل للمتصل والمنفصل لا الافتراق والانقطاع
واما تعريفه بوجود العاد فيه فلا يختلف بان يكون العاد موجودا بالفعل او بالقوة ويقسم[11]
منفصل الكم المتصل عبارة عما يكون بين اجزائه حد مشترك قال العلامة القوشجي المراد بالحد
المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت
نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية
للآخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها
اليهما على السوية وكالخط بالقياس الى جزئي السطح والسطح بالقياس الى جزئي الجسم التعليمي والآن
بالنسبة الى جزئي الزمان والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة بالنوع لما هي حدود له لان
الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا انضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص
عنه شيء ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما

الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيماً الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءاً من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح وكذا السطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءاً من الستة داخلاً فيها وخارجاً من الاربعة فلم يكن ثمه امر مشترك بين قسمي العشرة هما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط كالعدد اذ ليس له حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة مثلاً اذا نصفتها يكون منتهى النصف الخامس ومبدء النصف الآخر السادس لا الخامس والا لم يكن تنصيفاً ولما كان الكم المنفصل منحصراً في العدد فالتمثيل باعتبار انواعه والى متصل وهو ما يكون بين اجزائه حد مشترك كمقطع النصف مثلاً فانه بعينه نهاية لاحد الجزئين وبداية للآخر او نهاية لهما بان يعتبر ابتداؤه هما من الطرف وكذا كل نقطة في المقدار قار الذات وهو ما يكون اجزاؤه مجتمعة كالخط وهو عبارة عما يقبل القسمة في جهة واحدة فقط والسطح وهو ما يكون قابلاً للقسمة في الجهتين فقط والثخن وهو ما يقبل الانقسام في الجهات الثلث اعني حشو ما بين السطوح وهو الجسم التعليمي وقد يطلق على الحشو والسطح بشرط الاخذ من فوق الى اسفل ويسمى عمقاً حتى لو ابتدء من اسفل الى فوق يسمى سمكاً وبهذا الاعتبار يقال عمق البير وسمك المنارة والى متصل غير قار الذات وهو الزمان لانه يمكن ان يتوهم فيه شئ هو الآن بحيث يكون نهاية الماضي وهو بعينه بداية المستقبل ولما قيل ان وجد شئ من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها مع بعض في الخيال كان مقداراً قار الاجتماع اجزائه هناك فلا يخفى عليك سخافته مما مر مراراً وما اجيب عنه من ان ذلك الامر المتصل المتد في الخيال بحيث اذا لاحظه العقل وجوده في الخارج جزم بامتناع اجتماع اجزائه هناك وهو معنى كونه غير قار الذات فبناؤه على نفي كون الزمان موجوداً في الخارج وقد عرفت ما هو الحق فتذكر وليعلم ان الكم ينقسم الى الكم بالذات والكم بالعرض اما الكم بالذات فقد عرفته واما الكم بالعرض فهو على انحاء اربعة الاول محل الكم كالجسم الذي هو محل المقدار الثاني الحال في الكم كالضوء

القائم بالسطح فانه بالذات من الكيفيات ومن الكميات بالعرض الثالث الحال في محل الكم كالبياض فانه من الكيفيات ويقال له طويل عريض عميق بسبب حصوله في محل الكم اعني الجسم الرابع متعلق الكم كالعلم المتعلق بالمعلومين وكالقوة المؤثرة في اشياء لها كمية في نفسها فانه يقال لتلك القوة انها متناهية او غير متناهية لا لان القوة ذات كمية في نفسها بل لان القوة تختلف في الزيادة والنقصان بالاضافة الى شدة ظهور الفعل عنها او الى عدة ما يظهر منها او الى مدة بقاء الفعل وقد يكون لشيء مع كونه كما متصلا بالذات كما منفصلا بالعرض كما يقسم الازمنة الى الساعات والذراع الى الاشبار وقد يكون كما متصلا بالذات وبالعرض كالزمان فانه كم متصل بالذات لكونه مقدار الحركة وكم متصل بالعرض لتعلقه بالمسافة التي يوجد فيها الحركة ولا استحالة في كون شيء واحد داخلا تحت مقولة واحدة بالذات وبالعرض فافهم واما الكيف

فهو هيأة لشيء لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فقوله هيأة لشيء يميزه عن الجوهر وقوله لا يقتضي الخ

يميزه عن الكم والاعراض النسبية وبعضهم عرفوا الكيف بانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير فاحترزوا بعدم اقتضائه اللاقسمة عن الوحدة والنقطة فانهما يقتضيان اللاقسمة وهذا على مذهب من يقول انهما من الاعراض واما على تقدير كونهما عدميين فهذا القيد مستدرك وقولهم اقتضاء اوليا ليدخل فيه العلم المتعلق بمعلوم واحد غير منقسم والعلم المتعلق بمعلومين فان الاول وان اقتضى اللاقسمة والثاني القسمة لكن ليس في ذلك الاقتضاء لذاتهما بل لمتعلقهما فلا يخرجان عن تعريف الكيف وينقسم الى كيفيات محسوسة واعلم ان الكيف جنس لانواع اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد ذكروا في وجه الحصر وجوها غير قابلة للتعويل

انما التعويل على الاستقراء اما الكيفيات المحسوسة فمنها راسخة كحلاوة العسل وملوحة البحر وتسمى انفعاليات وانما سميت انفعاليات لانها تابعة للمزاج اما بحسب الشخص كحلاوة العسل مثلا فانها تابعة للمزاج الذي لا يتحقق الا بعد انفعال المادة مرة بعد اخرى واما بحسب النوع كحرارة النار

وبرودة الماء فان حصول الحرارة والبرودة في النار والماء وان لم يكن لاجل المزاج لكن من
شان نوع الحرارة ونوع البرودة ان تحدثا في بعض المركبات تابعة للمزاج ولما كان المزاج
كيفية انفعالية نسبت اليه وغير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وتسمى انفعالات
لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها اشتبهت الانفعالات فنقل هذا الاسم اليها بالمشابهة واعلم
ان الكيفيات المحسوسة تنحصر في خمسة انواع الملموسات والمبصرات والمسموعات و
المذوقات والمشمومات وتسمى الملموسات اوائل المحسوسات لان الاجسام العنصرية لا تخلو
عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن الكيفيات المدركة بغيرها من الحواس واصول الملموسات
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والى كيفيات نفسانية اي مختصة بذوات الانفس
وهي حالات ان كانت غير راسخة كالكتابة في ابتداء الحالة وملكات ان كانت راسخة
مستحكمة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم وغير ذلك والاختلاف بينها بالعوارض لا بالفصول
والا لاستحال ان يكون الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص حالا وملكة والثاني باطل لان
الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالعلم والكتابة مثلا يكون في ابتدائها حالا وبعد
الاستحكام بالتدريج تصير ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا فكل ملكة كانت حالا
قبل ذلك وليس يجب ان يكون كل حال ملكة والى كيفيات استعدادية نحو الدفع و
اللاانفعال كالصلابة او نحو الانفعال كاللين المشهور ان انواع هذا النوع من الكيف ثلثة
الاول الاستعداد الشديد على ان ينفعل كالممراضية وتسمى ضعفا ولا قوة والثاني الاستعداد الشديد
على ان لا ينفعل كالمصحاحية والثالث الاستعداد الشديد على ان يفعل كالمصارعة والقسمان
الاخيران يسميان قوة ولا ضعفا ولا خلاف في ان القوة على الانفعال والقوة على المقاومة
داخلتان تحت هذا النوع واما القوة على الفعل فاختلف فيه فقال الاكثرون انها داخلة فيه
وذهب الشيخ واحزابه الى انها خارجة عنه واستدلوا عليه بان قوة المصارعة مثلا تتعلق بامور
ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة الثاني القوة القوية اي القدرة على تلك الافعال وهما من

الكيفيات النفسانية فلا يكون ادخالها تحت هذا النوع الثالث كون الاعضاء في خلقتها الطبيعية بحيث يعسر غطها وثقلها اعني صلابة بما هي داخلة في الكيفيات المحسوسة فلا يكون شئ من هذه الثلثة داخلة تحت هذا النوع فاعلم ان المشهور ان اللين والصلابة من الكيفيات المحسوسة والشرف قد تبع الامام في عدهما من الكيفيات الاستعدادية فانه قال في المباحث المشرقية اللين لصفتان احدهما الانغماز الحاصل فيه وهو عبارة عن حركة حاصلة في سطحه والثاني شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة فالاول من باب الحركة والثاني من الكيفيات المختصة بالكميات وليس اللين نفس هذين الامرين فانهما محسوسان بالبصر واللين غير محسوس بالبصر بل كونه لينا عبارة عن كونه مستعدا لقبول ذلك الانغماز استعدادا تاما وكذلك الصلب فيه امر عدم الانغماز مع بقاء شكل ذلك السطح كما كان والمقاومة المحسوسة اما عدم الانغماز فهو امر عدمي واما الشكل الباقي فهو من الكيفيات المختصة بالكميات واما المقاومة المحسوسة فليست هي ايضا نفس الصلابة فان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ليست فيه صلابة فان الهواء لم ينعقد ولم يتصلب اصلا وكذلك القول في الرياح بل صلابة هي الاستعداد الطبيعي في ذلك الشئ نحو عدم الانفعال وظاهر ان الاستعداد الشديد نحو عدم الانفعال غير محسوس فاللين والصلابة يجب ان لا يكونا محسوسين والى كيفيات مختصة بالكميات مطلقا سواء كانت متصلة كالمثلثة والمربعية العارضتين للمقدار فانه قد يكون مثلثا وقد يكون مربعا او منفصلة ومثاله الزوجية والفردية العارضتان للعدد وقد تكون الكيفية عارضة للكم لا وحدها بل مع الغير كالخلقة فانها عبارة عن مجموع الشكل واللون العارضين للكم واما الاين فهو حالة تحصل للشئ بسبب حصوله في المكان وهو قد يكون حقيقيا ككون الشئ في مكانه الخاص به وقد يكون غير حقيقي ككون الشئ في السوق واما متى فهو حالة للشئ بسبب حصوله في الزمان او الآن فان كثيرا من الاشياء تقع في ظرف الزمان ويسأل عنه بمتى وتفصيله ان وجود الاشياء الزمانية على ثلثة انحاء الاول ما يوجد دفعة في آن من الآنات فينطبق حدوثه لا محالة على الآن كالوصول والانطباق والمماسة وغيرها والثاني ما يوجد في مجموع زمان معين على وجه الانطباق عليه بحيث لو فرض فيه الاجزاء

يفرض بازائه اجزاء من الزمان فيكون كل جزء منه بازاء جزء من الزمان كالحركة القطعية والثالث

ما يوجد في جميع الزمان لا على وجه الانطباق عليه بل بان يوجد في كل جزء وفي كل حد فرض من

ذلك الزمان كالحركة التوسطية ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشئ في زمان غير فاضل عليه

وغير حقيقي وهو الذي بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا وشهر كذا قال العلامة التفتازاني الحقيقي

من المتى يجوز فيه الاشتراك بان تتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو

ظاهر ولعل وجه الظهور ان الامور الكثيرة سواء كانت متساوية في المقدار او مختلفة متفاوتة فيه انما

يصح ان تقع في زمان واحد وان تعددت امكنتها ولا يجوز ان تقع تلك الاشياء كلها في

اين واحد مع اختلاف الازمنة ضرورة ان الزمان من الظروف التي تسع الصغير والكبير بخلاف

الاين فان اين الصغير لا يمكن ان يكون بعينه اين الكبير فلا يرد ان كل واحد من المتى والاين

الحقيقيين يجوز ان يقع فيه الاشتراك مع عدم وحدة الآخر فكما يجوز اشتراك الجسمين في زمان

واحد مع تعدد المكان كذلك يجوز اشتراكهما في مكان واحد مع تغاير الزمان واما الاضافة

فهو حالة نسبية متكررة كالابوة والبنوة لفظ الحالة غير واقع موقعه اذ ليست الاضافة حاصلة

بسبب النسبة بل الاضافة عبارة عن النسبة المتكررة اى النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة

اخرى هي ايضا معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمركب منه ومن المعروض

مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا كما في شرح التجريد وغيره وههنا

مباحث الاول انه يجب التكافؤ بين المضافين في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج

فكلما وجد احدهما في الذهن او الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم احدهما في الذهن او الخارج عدم الآخر

فيه واورد عليه بان المتقدم والمتاخر الزمانيين كل منهما انما يعقل بالقياس الى الآخر فيكونان

مضافين مع انهما لا يوجدان معا واجيب بان المضاف الحقيقي منهما اعني التقدم والتاخر ليس في

الخارج انما وجوده في الذهن فهما متكافيان في الوجود الذهني وان شئت فقل ان اخذ بالمعنى الاول

فليس بموجود في الخارج لاستلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل وان اخذ بالمعنى الثاني فليسا من

اب الاضافة لجواز الانفكاك بين المالك والمملوك والاب والابن **الثاني** انه يجب في
المضاف المشهوري الانعكاس اي انعكاس كل من المتضايفين على الآخر معنا وان يحكم باضافة
كل واحد منهما الى صاحبه من حيث هو مضاف فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب
وكما يقال المولى مولى العبد يقال العبد عبد المولى التقييد بالحيثية لانه اذا اضيف كل واحد منهما الى صاحبه لا من حيث هو
مضاف اليه لم يجب هذا الانعكاس لانه لو اضيف الاب الى الابن لا من حيث هو ابن بل من حيث هو انسان
فقيل الاب اب الانسان لم ينعكس الاضافة فلا يقال للانسان انسان الاب وفي هذا الانعكاس قد لا يحتاج
الى حرف النسبة وذلك اذا كان للمضاف من حيث هو مضاف لفظ موضوع كالعظيم والصغير وقد يحتاج الى ذلك وهو على
قسمين لانه اما ان يتساويا حرف النسبة في الجانبين كما يقال المولى مولى العبد والعبد عبد المولى واما ان
لا يتساويا كما يقال العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم **الثالث** ان النسبتين قد تتوافقان
في الماهية كالاخوة والمماسة والمساواة وقد تتخالفان كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون
محدودا كالضعفية والنصفية وقد لا يكون محدودا كالاقلية والاكثرية **الرابع** ان عروض
الاضافة للمضاف قد يتوقف على وجود صفة حقيقية في الطرفين كالعشق فانه انما يعرض العاشق
من جهة ادراكه جمال المعشوق ويعرض المعشوق لاجل الكمال وقد يتوقف على وجود صفة حقيقية
في احد الطرفين دون الآخر كالعالمية فان في العالم صفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى المعلوم
اعني العلم وليس في المعلوم صفة حقيقية لاجلها صار معلوما والا يلزم ان يكون للمعدوم صفة
حقيقية وقد لا يتوقف عروضه على صفة في شيء من المضافين اصلا كالتيامن والتياسر
الخامس انهم اختلفوا في وجود الاضافة في الخارج فذهب الاكثرون الى انها غير موجودة في الخارج
واستدلوا عليها بوجوه منها انه لو وجدت في الخارج لزم التسلسل واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة انها لو كانت موجودة في الخارج لم تكن من الموجودات القائمة بانفسها بل لا بد لها
من محل يحل فيه وحلولها في محلها ايضا نسبة اخرى فيكون للنسبة نسبة اخرى موجودة والكلام في
هذه كالكلام في الاول فيلزم تحقق نسب غير متناهية ومنها انه لو كانت الاضافة موجودة في الخارج

فيكون التقدم مثلا ايضا موجودة لانها منشأها ولما كان تحقق الاضافة فرع تحقق الطرفين يلزم
وجود التقدم مع المتأخر وهو محال واستدل القائلون بكونها موجودة بان كون السماء فوق
الارض مثلا ليس امرا عدميا لان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد
العدم لا تكون عدمية وايضا انا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وان لم يوجد اعتبار معتبر وفرض
فارض والحق انه لا معنى لكون الاضافة موجودة في الخارج الا ان منشأ انتزاعها موجود فيه
ثم الاتصاف ببعض الاضافات يكون في الخارج لكن لا يلزم منه ان يكون الاضافة نفسها
موجودة في الخارج واما الملك ويقال لها الجدة ايضا فهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به
احاطة وينتقل بانتقاله ككون الانسان متعمما ومتقمصا قال الشيخ هذه المقولة لم تتفق لي
الى هذه الغاية فهمها ولا الاحوال التي تجعل كالانواع لها انواعا لها بل انما يقال عليها
باشتراك الاسم او التشابه ولا اعلم سببا يوجب ان يكون مقولة الجدة جنسا لها ويشبه ان يكون
غيري يعلم ذلك واما الوضع فهو هيأة حاصلة للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى
بعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجية كالقيام والقعود قال شارح حكمة العين ينبغي
ان يحمل الشكل على الجسم لان الشكل هذه الهيأة وهي من مقولة الكيف واجيب عنه بانه لا مدخل في
الشكل للاجزاء نسبتها الى انفسها فضلا عن نسبتها الى الامور الخارجية بل المعتبر المجموع من حيث
هو مع الحدود والمحيطة ثم ههنا كلام وهو انه ان اريد بالجسم الطبعي فيخرج الوضع الثابت للجسم
التعليمي بل لسائر المقادير وان اريد به التعليمي فيخرج الوضع الثابت للطبعي وان اريد به الجسم مطلقا
يدخل فيه الشكل العارض للتعليمي ويخرج الوضع العارض لسائر المقادير ولا مخلص الا بان يقال
الوضع لا يثبت الا للجسم فقط واما الفعل فهو حالة تحصل للشيء بسبب تاثيره في غيره
كالقاطع ما دام يقطع واما الانفعال فهي حالة تحصل للشيء بسبب تاثره عن غيره
كالمتسخن ما دام يتسخن اعلم ان الاولى في التعبير عن هاتين المقولتين ان يقال ان يفعل
وان ينفعل لان الفعل قد يقال عند الحكماء للايجاد والانفعال يقال ايضا لما انتهى اليه الحركة ايضا

كما يقال في هذا الثوب انخراق اذا كان قد حصل فيه الخرق واستقر وا الفظان تنفعل ثم ان ينفعل مخصوص بالحالة التجددة التي فيها التوجه الى مانتهيان اليه فلا يقال للثوب ينخرق الا حين هو متجه الى الغاية المستقرة بعد تلك الحركة

الفن الثاني في العلم بالصانع وصفاته

وهو مشتمل على عشرة فصول

فصل في اثبات الواجب لذاته

وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو هو لا يكون قابلاً للعدم وبرهانه نقول ان كل موجود لا يخلو اما ان يكون ممكناً او واجباً لانه ان احتاج في وجوده الى غيره فهو ممكن والا فواجب ولا شك في وجود موجود فهو ان كان واجباً ثبت المطلوب اذ لابد من استناد الممكنات اليه دفعاً للدور والتسلسل وان كان ممكناً ولم يكن في الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه المحال لانه على تقدير انحصار الموجود في الممكن لم يتحقق موجود اصلا لانه اما ان يتحقق الممكن بنفسه بدون علة وهو محال بداهة او بغيره وذلك الغير ايضاً ممكن على هذا التقدير فاما ان يتسلسل الاحاد الى غير النهاية او يدور او ينتهي الى الواجب والاولان باطلان فتعين الثالث واورد عليه بان الدليل منحصر في الانى واللمى والواجب سبحانه ليس معلولاً لشئ اصلاً بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلاً انياً وهو غير مفيد لليقين واجاب عنه بعض المحققين تارةً بان الاستدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علة كل شئ وكون طبيعة الموجود مشتملاً على فرد هو الواجب حال من احوال تلك الطبيعة وهو مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال بحال الطبيعة على حال آخر لها معلول للحال الاول وتارةً بان ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته له على ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المولف على وجود المؤلف ووجود الواجب في نفسه علة لغيره مطلقاً وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشئ في نفسه علة لشئ وفي وجوده عند آخر معلولاً له ولان الموجودات باسرها بحيث لا يشذ عنها شئ ح يكون جملة مركبة من احاد كل واحد منها ممكن لذاته فيكون تلك الجملة ايضاً

ممكنة لاحتياجها الى اجزائها التي هي غيرها فلها علة لامكانها وتلك العلة لا يجوز ان تكون
نفسها لامتناع كون الشيء علة لنفسه والا يلزم تقدم الشيء على نفسه لان تقدم العلة ضرورية ولا جزؤه
لان موجد الكل موجد لكل جزء من اجزائه فيكون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله وهو محال فتحتاج

الجملة الى علة موجودة خارجة عن الجملة والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب

لذا تستلزم وجود واجب الوجود على تقدير عدمه وهو محال فوجوده واجب
اورد عليه اولا بان قولكم جميع الموجودات باسرها مشعر بالتناهي او غير المتناهي لا يتصور الحكم
حتى يحكم عليه بالامكان وتناهي الممكنات انما يثبت بعد ثبوت واجب الوجود فاثبات واجب
الوجود بتناهي الممكنات مصادرة على المطلوب والجواب ما اشرنا اليه ان المراد به الممكنات بحيث
لا يشذ عنها شيء وهو بهذا المعنى متصور سواء كانت افرادها متناهية او غير متناهية نعم تصور كل فرد
من الافراد الغير المتناهية مفصلا محال وثانيا بانه ان اريد بجملة الموجودات باسرها كل واحد
من الاجزاء فنختار ان علته داخلة في السلسلة الذاهبة الى غير النهاية بان يكون فرد منها معلولا
لما قبله وعلة لما بعده ولا ينتهي الى حد وان اريد به المجموع من حيث هو مجموع فلا نسلم ان له علة
كيف وهو مركب من الاجزاء المادية والهيأة الاجتماعية التي هي اعتبارية ليس لها وجود
موجود في الخارج بل هو امر عقلي كما في العشرة والعسكر فلا يكون المركب منهما موجودا في الخارج
والجواب ان المراد به جميع الاجزاء المادية من حيث انه جميع بمعنى انه لا يخرج منها فرد من الافراد
الممكنة من غير اعتبار الهيأة الاجتماعية ولا ريب انه لما كان كل فرد من الممكنات محتاجا الى علة
كان جملتها بحيث لا يخرج عنه فرد ايضا محتاجا الى العلة وتلك العلة يجب ان تكون مستقلة
بالوجود والايجاد غير محتاج الى المؤثر والا كانت ممكنة فلا يكون الجميع جميعا وثالثا بانه ان اريد
بالعلة العلة التامة فنختار ان علة المجموع نفسه والعلة التامة ليست متقدمة على المعلول حتى
يلزم تقدم الشيء على نفسه اذ هي مركبة من المادة والصورة وغيرها ويمتنع تقدم المادة والصورة
على الماهية لانها نفس الماهية واذا امتنع تقدمها عليها امتنع تقدم العلة التامة عليها لان امتناع تقدم الجزء

ليلزم امتناع تقدم الكل ثم كل واحد من اجزاء العلة التامة بانفراده متقدم على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل وان اريد بالعلة العلة الفاعلية الفاعلية نختار ان علة المجموع جزؤه فان قلتم لا يجوز ذلك لان علة المجموع علة لكل جزء منه فيكون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله قلنا لا نسلم ان علة المجموع علة لكل جزء منه لم لا يجوز ان يكون لبعض اجزائه غنيا عن العلة او معللا بعلة اخرى ويكون ذلك الجزء علة للمجموع نعم علة الكل يجب ان يكون علة لبعض اجزائه فيجوز ان يكون جزء الشيء علة للكل وعلة لبعض اجزائه وجوابه ان المراد بعلة مجموع الممكنات العلة الفاعلية فكل ممكن لا بد له من علة مستقلة بالفاعلية والا لم يحصل فالمجموع المركب من احاد كل واحد منها ممكن ولا يشذ عنها ممكن لا بد له من علة مستقلة بالفاعلية لامكانه بمعنى انه اذا انتفت العلة انتفى المجموع بجميع اجزائه واذا وجدت وجد جميع اجزائه وتلك العلة يجب ان تكون مؤثرة في كل واحد من الاحاد التي تتركب عنها المجموع وجزء المجموع يمتنع ان تكون علة مستقلة اذ ليس مستقلا بالفاعلية لكل جزء منه والا لكان علة لنفسه ولعلله فان قيل القول بان علة المستقلة بالفاعلية للمجموع يجب ان يكون مؤثرا في كل واحد من اجزائه غير صحيح لانه منقوض بالمجموع المركب من الواجب والممكن فان الواجب مؤثر في المجموع بالمعنى المذكور وليس مؤثرا في كل جزء منه لاستغناء الواجب عن المؤثر قلنا المجموع المركب من الواجب والممكن ليس في الاحدية لها حكم مغاير لحكم احاده وذلك فليس المركب من الانسان والحجر انسانا ولا حجرا ولا شيئا آخر وكذا المركب من الجوهر والعرض ليس جوهرا ولا عرضا ولا غيرهما وكذا المركب من الواجب والممكن ليس واجبا ولا ممكنا وبالجملة هذا المركب ليس من اقسام الموجود فلا يحتاج الى علة

فصل

في ان وجود واجب الوجود نفس حقيقته يعني ان مصداق الوجود المطلق الفطري البديهي التصور ومطابق حمله نفس ذاته الحقة لا امر زائد يقوم بها انضماما او انتزاعا فليس له ماهية ووجود كما ان الممكن له ماهية ووجود قائم به عارض له بل ماهيته هو وجوده الخاص ومن ثمه تراهم يقولون الواجب لا ماهية له بل انيته ماهيته لان وجوده لو كان زائدا على حقيقته ولم يكن نفس ذاته الحقة لكان عارضا لها لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب المستلزم للمحال فان قيل ان التركيب الممتنع في الواجب هو التركيب الخارجي لا يوجب الافتقار في الخارج ونحوه

موجب للامكان واما التركيب الذهني للواجب تعالى فلا نسلم امتناعه لانه لا يوجب الافتقار في
الخارج بل في الذهن والافتقار في الذهن لا يوجب الامكان لان الممكن هو المحتاج في وجوده
الخارجي الى غيره فليتحقق جدا لان الافتقار مطلقا ينافي الوجوب الذاتي على انه لا يمكن
حصول ذات الواجب تعالى في الذهن اصلا اذ الحاصل في الذهن لا بد ان يكون قائما به
فيلزم ان يكون عرضا محتاجا الى الذهن وكون الشيء الموجود بالوجود الناعتي غير ممكن بل واجبا
بالذات محال لا معنى له اصلا ولو كان متاصلا لكان الوجود من هو مفتقر الى الغير اسوء
المعروض افتقار الحال الى المحل فيكون ممكنا لذاته ضرورة ان كل ما هو محتاج الى الغير ممكن لذاته واذا
كان ممكنا فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر ان كان نفس الحقيقة الواجبية يلزم ان تكون موجودة
قبل الوجود لان العلة الموجبة للشيء يجب تقدمها على المعلول بالوجود لامتناع ان يؤثر
كون الشيء منشأ للوجود ما لم يلاحظ كونه موجودا فيكون الشيء موجودا قبل نفسه وان كان المؤثر غير
تلك الماهية يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا في وجوده الى الغير وهو محال واعترض
عليه الامام الرازي بانه لم لا يجوز ان يكون علة لوجود الماهية من حيث هي هي متقدمة لا بالوجود
كما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بالوجود وكما ان ماهية الممكن قابلة لوجوده مع ان تقدم القابل
علينا ضروري فاجاب عنه المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان كلامه هذا مبني على ان
للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيه وهو فاسد لان كون الماهية موجودة
والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا
وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة
الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض
فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية
اذا كانت فكونها هو وجودها وفي العقل ان الماهية منها كانت بلا وجود في العقل فيحكم ان الماهية
الممكنة متى تصير كونها معروضة للوجود وقابلة له لا بد ان تكون متقدمة على الوجود لان المعروض يجب

تقدمه على العارض فيجب تقدمها بالوجود على الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه لا يمكن
القول بان الماهية المعروضة للوجود خال عن الوجود والعدم لان الوجود على تقدير كونه عارضا
للماهية عرض حال فيها والعرض يجب تاخره عن الموضوع بحسب الوجود لما سبق ان الموضوع لابد
وان يكون شيئا متحصل القوام قد تمت شيئيته قبل ان يحل فيه ذلك العرض فيلزم ما لزم و
بالجملة على تقدير القول بكون الوجود امرا زائدا عارضا للماهية الممكنة لا محيص عن الاشكال
وقد يستدل على هذا المطلوب بوجوه اخر منها انه لو كان له سبحانه ماهية كلية مغايرة للوجود صالحة
للصدق على افراد اخر متوهمة فتلك الافراد لا يمكن ان تكون واجبة لكونها مفروضة فتكون
ممكنة او مستحيلة فيلزم كون الفرد الموجود ايضا ممكنا او مستحيلا اذ نسبة الماهية الى جميع الافراد على
السوية واعترض عليه اولا بانه يجوز ان يكون له سبحانه ماهية كلية غير ممتنعة بنفس تصورها
عن الاشتراك بين كثيرين ويكون الوجود الخاص القائم لفرده الموجود من لوازم تلك الماهية
الممتنعة الانفكاك عنها فيكون الماهية المعراة عن ذلك الوجود الخاص اللازم ممتنعة في
نفس الامر اذ الملزوم المعرى عن اللازم محال فيكون فردها الموجود بهذا الوجود الخاص واجبا
وافرادها الأخر ممتنعة وثانيا بانه يجوز ان يكون الكل ممكنا ولا يلزم منه خلاف المفروض اذ
المفروض ليس الا وجوب الطبيعة دون وجوب الافراد وامكان الافراد لا ينافي وجوب
الطبيعة كما لا يخفى ومنها ما قال بعض المدققين ان الوجود لو كان زائدا على الواجب تعالى
لم يكن في ذاته موجودا بل يكون في حد ذاته معدوما واورد عليه بانه ان اراد بالعدم في
حد ذاته عدم عينية الوجود وجزئيته فبطلان التالي ممنوع وان اراد احتياجه في الوجود الى العلة
فالملازمة ممنوعة **فصل** في ان وجوب الواجب وتعينه نفس ذاته اما الاول فلان
وجوب الوجود لو كان زائدا على ذاته لكان معلولا لذاته والعلة ما لم يجب وجودها
استحال ان يوجد المعلول وذلك الوجوب هو الوجوب بالذات ضرورة فيكون وجوب الوجود
بالذات قبل نفسه وهذا محال ويمكن ان يقرر بان مصداق وجوب الوجود اما ان يكون نفس حقيقته

الواجب فيثبت المطلوب او يكون ثمة امر زائد عليها فهذا الامر الزائد اما منفصل عنها فيكون
الواجب حقيقة ذلك الامر الزائد دون الذات التي فرضت واجبة او منضم اليها فيكون متأخرا
عنها وجودا فتكون الذات واجبة قبل انضمام وجوب الوجود اليها فلا يكون ذلك الامر الزائد
مناطا لوجوب الوجود او يكون منتزعا عنها فيجري الكلام في منشأ انتزاعه فان كان منفصلا
او منضما يبطل بما ابطلناهما وان كان نفس ذاته ثبت المطلوب واما الثاني فلان تعينه لو كان
زائدا على ذاته بان يكون ذاته نوعا مشتركا بين الافراد متخصصة بالتشخصات العارضة لها
لكان معلولا لان تمام العلة ما لم تكن متعينة لا توجد فلا يوجد المعلول فيكون التعين
حاصلا قبل نفسه وهو محال والحاصل ان الواجب لذاته لكونه واجب التقرر ضروري التشخص
لا يمكن ان يكون ماهية كلية مبهمة متعينة بعروض تشخص زائد على ذاته والا لم يكن مصداقا لوجوب
الوجود بذاته لان الكلي مبهم والمبهم لا يمكن ان يكون مصداقا لوجوب الوجود لان ما هو مصداق لوجوب
الوجود بنفسه مصداق لوجوب التشخص فلا يكون التشخص العارض مناطا لتعينه وامتيازه بل
يكون متأخرا عن تعينه فيلزم تعينه قبل تعينه ومن هنا ثبت انه لا يمكن ان يكون الواجب معنى
نوعيا متشخصا بامر زائد واعلم انه كما لا يمكن ان يكون الواجب معنى نوعيا كذلك لا يمكن ان يكون
معنى جنسيا متقوما بفصول مقسمة غير داخلة في قوامه وذلك لان الفصل المقسم يكون رافعا
لابهام الجنس ومفيدا الوجود له واذ حقيقة هذا الجنس نفس وجوب الوجود وتأكده وكان فصله
المقسم المفيد لوجوده مفيدا لحقيقته فيكون داخلا في حقيقة الجنس مع كونه خارجا عنها وفيه كلام
قد ذكرناه في الجواهر الخالية وايضا ما هو مصداق وجوب الوجود بنفسه يجب ان يكون بنفسه
مصداق وجوب التشخص ضرورة ان التشخص اما عين الوجود او مساوق له فعلى تقدير ان لا يكون
مصداقا لوجوب التشخص لا يكون مصداقا لوجوب الوجود فلا يكون واجب الوجود جنسا ولا
نوعا والا لكان مبهما ولم يكن بنفسه مصداقا لوجوب الوجود وبهذا يثبت كثير من المطالب العالية
كما لا يخفى على المتفطن

فصل في توحيد واجب الوجود بمعنى انه لا شريك له في وجوب الوجود

والمشهور في الاستدلال عليه انا لو فرضنا موجودين واجبي الوجود [illegible]
الوجود متمائزين بامر من الامور ومابه الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة [illegible]
لا يكون وح اما ان يكون جزءاً له او خارجا عنه لا سبيل الى الاول لان الامتياز لو [illegible]
تمام الحقيقة لكان وجوب الوجود لاشتراكه خارجا عن حقيقة كل منهما وهو ح لما بينا
ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود بمعنى ان ذاته بنفس ذاته مصداق لحمله و
منشأ لانتزاعه بلا زيادة حيثية وانضمام امر فلا يرد ما قيل ان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة
الواجب انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة عين هذه
الصفة فلا يكون معنى اشتراك موجودين واجبي الوجود الا انه يظهر من كل منهما اثر صفة وجوب
الوجود فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة وذلك لان ذاته تعالى
لما كان بنفس ذاته مصداقا لحمل وجوب الوجود ومنشأ لانتزاعه من دون حيثية زائدة
انضمامية او انتزاعية فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود الا بمعنى ان نفس ذاتهما
بلا زائدة مصداق لحمل هذا المفهوم ومطابق لصدقه لا بمعنى ان حقيقة واجب الوجود [illegible]
واجبة الوجود والا لم يكن حقيقة كل منهما واجب الوجود لذاته ولا سبيل الى الثاني لان
كل واحد منهما ح يكون مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وكل مركب محتاج الى غيره
فيكون الواجب ممكنا لذاته ولا سبيل الى الثالث ايضا والا يلزم كون التعين خارجا عن حقيقته
وهو خلاف ما تحقق بالبرهان وايضا يلزم ح احتياج الواجب في تعينه الى الغير وهو ينافي
الوجوب الذاتي واورد عليه بانه ان اريد بكون وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب ان مفهوم
وجوب الوجود نفس ذات الواجب فهو باطل قطعا وان اريد به كون ذاته بنفس ذاته منشأ
لانتزاع وجوب الوجود فنقول يجوز ان يكون حقيقتان مختلفتان كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم و
منشأ لانتزاعه كما نقل عن ابن كمونة من انه يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا
الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود

مشترکا بینهما ومقولا علیهما قولا عرضیا واجاب سنه بعض المحققین من شرح هذا الکتاب ان مفهوم
واجب الوجود اما ان یکون مصداق حمله ومنشأ انتزاعه نفس ذات کل من تینک الموجودین
من دون اعتبار حیثیة زائدة خارجة عنها ایة حیثیة کانت او مع اعتبار تلک الحیثیة وکلا
الشقین مستحیلان اما الثانی فلانه یستلزم کون کل منهما ممکنا اذ لا معنی للممکن الا ما لا یکون فی حد
ذاته واجبا بل بسبب عارض واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه مع
قطع النظر عن ایة حیثیة کانت لا یمکن ان تکون حقائق متخالفة الذوات غیر مشترکة فی ذاتی
اصلا فان نسبة وجوب الوجود الیها نسبة المعانی المصدریة الذاتیة الی الماهیات کالانسانیة من
الانسان والحیوانیة من الحیوان حیث ان اشتراکها معنی تابع لاشتراک ما ینتزع هی عنه
وکذا وتعددها فیه تابع لتعدد ما ینتزع عنه فان الانسانیة مثلا مفهوم واحد ینتزع عن
ذات کل انسان ولا یمکن انتزاعها من ماهیة فرس او بقر او غیر ذلک فاتحادها فی المعنی یستلزم
لاتحاد جمیع ما صدق هی علیها بحسب ذاتها معنی سواء کان ذلک المعنی جنسا او نوعا فاذن
لو کان فی الوجود واجبان لذاتهما کان الوجود الانتزاعی مشترکا بینهما کما هو مسلم عند الخصم
وکان ما بازائه من الوجود الحقیقی الذی هو مبدء انتزاع الموجودیة المصدریة مشترکا ایضا
بوجه فلا بد من امتیاز احدهما عن الآخر بحسب اصل الذات اذ جهة الاتفاق بین الشیئین
اذا کانت ذاتیة فلا بد ان یکون جهة الامتیاز والتعین ایضا ذاتیا فلم یکن ذات کل منهما
بسیطة والترکیب ینافی الوجوب الذاتی **فصل** فی ان واجب الوجود لذاته واجب
من جمیع جهاته ای لیس فیه جهة امکانیة فان کل ما یمکن له فهو واجب له ویتفرع علیه انه
لیس له حالة منتظرة لما انه غیر حالة بالفعل ویمکن حصولها فیه لاستلزامه تحقق الامکان
الاستعدادی فیه وهو من خواص الاجسام وهو مجرد ولان ذاته کافیة فیما له من
الصفات لانه لو لم تکن کافیة فیما له من الصفات لکان شئ من صفاته حاصلا له
تعالی من غیره فیکون حضور ذلک الغیر ووجوده علة لوجود تلک الصفة فیه تعالی

وغيبته وعدمه علة لعدمها وذلك لان كون الشئ علة لشئ يستلزم كون وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها علة لعدمه ولو كان كذلك لم يكن ذاته اذا اعتبرت من حيث هي هي بلا شرط يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او يجب مع عدمها فان كان الوجوب مع وجود تلك الصفة لم يكن حضورها من حضور غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير وان كان مع عدمها لم يكن عدمها من غيبته وعدمه واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف

اورد عليه بان غاية مالزم من هذا الدليل ان يكون وجود الصفة او عدمها بالغير لا ان يكون الواجب في ذاته متعلقا بذلك الغير لانه ان اريد باعتبار الذات من حيث هي هي ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك الامر وان اريد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر فبطلان الثاني ممنوع فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر اعني عدم كون الواجب واجبا والاولى ان يقرر الحجة المذكورة هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور من حيث هي هي بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو محال لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهذا ايضا محال لعين ماذكر ولا يخفى ان وجوب الذات لا يخلو في نفس الامر عن هذين الامرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا مستحيلا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو تالي الشرطية فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم فيلزم بطلان المقدم ثم ههنا كلام وهو ان هذا الحكم منقوض بالنسب والاضافات العارضة لذات الواجب تعالى لجريان الدليل المذكور فيها فيلزم ان يكون تلك النسب واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيها وان يمتنع تغيرها وتبدلها مع ان ذاته الواجب غير كافية في حصولها لتوقفها على امور متجددة متعاقبة خارجة عن الذات والحق ان النسبة

الواجب جل مجده الى جملة الممكنات نسبة واحدة والتجدد والتعاقب ليس الافى الاشياء الواقعة فى الزمان والمكان فجملة الممكنات بالقياس الى ذات الواجب سبحانه فى درجة واحدة بلا تجدد ولا تصرم كما قال الشيخ فى التعليقات الاشياء كلها عند الاول واجبات ليس هناك امكان فاذا كان شئ مالم يكن فى وقت فانما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه كلما حدث استعداد من المادة حدث فيها صورة هناك وليس هناك منع ولا بخل فالاشياء كلها واجبات لا يحدث وقتا ويمتنع وقتا ولا يكون هناك كما يكون عندنا **فصل** فى ان الواجب لذاته لا يشارك الممكنات فى وجوده اعلم انهم اختلفوا فى الوجود اختلافا عظيما فمنهم من زعم ان الوجود مشترك زائد فى الواجب والممكن جميعا ومنهم من زعم ان الوجود مختص بالحد موجود بذاته مباين للممكنات مباينة ذاتية وانما يطلق الوجود على الممكنات بانتسابها اليه كما يطلق الشمس على الماء بانتسابها الى الشمس وذهب البعض الى انه حقيقة مشتركة مشككة بالكمال والنقصان فاكملها هو الواجب ودونه وجود الجواهر المفارقة وما دونه وجود الجواهر الأخر على تفاوت مراتبها وما دونه وجودات الاعراض المتفاوتة بالكمال والنقصان و ذهب المشاؤن الى انه مشترك زائد فى الممكنات وعين فى الواجب سبحانه واختاره المص فوجب عليه ابطال كون الوجود بمعنى واحد نوعى مقولا على وجود الواجب وعلى وجود الممكنات على سبيل التواطؤ ولذا قال لانه لو كان مشاركا للممكنات فى وجوده فالوجود المطلق من حيث هو اما ان يجب له التجرد عن العروض لماهية او التجرد او لا يجب له شئ منهما فان وجب له التجرد وجب ان يكون وجود الممكنات غير عارض للماهيات او على تقدير اتحاد الملزوم لا يمكن ان يكون اللوازم مخالفة وهو مح لانا نعقل المسبع مع التشكك فى وجوده الخارجى فلو كان وجوده نفس حقيقته لكان الشئ الواحد معلوما ومشكوكا فى حالة واحدة هنا كلام من وجوه الاول ان المدعى ان الوجود مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا زائدا على الماهية الممكنة واللازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجى زائد وان قيل انا نعقل

الماهية والشك في وجودها الذهني يقال تعقل الماهية عبارة عن وجودها في الذهن الا ان
يقال حصول الشيء غير شعوره والاول غير مستلزم للثاني فيمكن ان يعقل الماهية عند الشك في
انه هل لذلك المعقول وجود في الذهن ام لا ولذا تحتاج في اثبات ان التعقل عبارة عن صورة
المعقول الى دليل فتحقق ان الماهية قد تعقل مع الشك في وجودها الذهني لان وجودها
الذهني وان كان لازما للشعور لكن الشعور به ليس لازما للشعور بها الثاني ان هذا الدليل غير
منتج لان حاصله ان ماهية الممكن معلومة ووجودها غير معلوم لانه مشكوك فيه وهذا قياس من الشكل
الثاني والوسط فيه غير مكرر لان المعلوم في الصغرى بمعنى المتصور وفي الكبرى بمعنى المصدق
اي ماهية الممكن متصورة ووجوده غير مصدق بثبوته لها فلا يكون منتجا واجيب بان المعلوم
في الصغرى ايضا بمعنى المصدق اذ المراد ان الماهية غير مشكوك في ثبوتها لنفسها اي يصدق
بثبوتها والوجود مشكوك في ثبوته اي غير مصدق في ثبوته لها فيتحد الوسط الثالث ان هذا
اثبات للقاعدة الكلية بالمثال الجزئي لان المدعي ان وجود كل ممكن زائد عليه فالدليل على
تقدير صحته لا يفي بالمطلوب ثم لو كان المراد نفي مذهب من يقول ان وجود كل شيء عينه
لتم اذ يكفي في ابطال الموجبة الكلية السالبة الجزئية الرابع ان هذا الدليل انما يتم اذا كانت
الماهية معقولة بالكنه وهو ممنوع وفيه ان تصور بعض الماهيات بالكنه الاجمالي مما لا شك فيه كما
صرح به بعض المدققين وان وجب له اي للوجود اللاتجرد والعروض للماهية لما كان وجود

الباري تعالى مجردا هف وان لم يجب له شيء منهما لكان كل منهما اي التجرد واللاتجرد

ممكنا له فيكون كل منهما بعلة فيلزم افتقار واجب الوجود في تجرده الى الغير فلا يكون ذاته
كافية فيما له من الصفات هف ههنا كلام وهو ان الوجود ان اقتضى التجرد كان كل موجود
مجردا لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنها فيكون وجود الممكن ايضا مجردا عن
الماهية وان اقتضى اللاتجرد يكون وجود الواجب زائدا وان لم يقتض شيئا منهما فيكون عروض
كل منهما بسبب منفصل فيحتاج الواجب في وجوده الى المنفصل هف فثبت ان الوجود زائد على الماهية

في الواجب ايضا والجواب عنه على ما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان الوجود مقول
بالتشكيك فانه يقع على العلة والمعلول بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر والعرض بالاولية وعدمها
وعلى القار وغير القار كالجوهر والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه
الثلثة لان وجوب الواجب علة لوجود الممكن ومقتضى لذاته وازلي وابدي بخلاف وجود
الممكن والمقول بالتشكيك على اشياء مختلفة لا يكون ماهية ولا جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية
لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا كالبياض مثلا المقول على
بياض الثلج والعاج لا على السواء فهو ليس ماهية ولا جزء ماهية فيهما بل لازم اياهما من خارج
فالوجود الواقع على وجود الواجب ووجود الممكن عارض لهما ويقع عليهما وقوع لازم خارجي
غير مقوم ووجوداهما مختلفان بالماهية والمختلفان بالماهية المشتركان في عارض يجوز
ان يختلف احكامهما فيجوز ان يكون وجود الواجب مقتضيا للتجرد دون وجود الممكن اذ
التساوي في العوارض لا يوجب التساوي في المعروضات **فصل** في ان الواجب عالم
لذاته لانه مجرد عن المادة قائم بذاته وكل مجرد عن المادة كذلك فهو عالم بذاته لان
ذاته حاصلة اي حاضرة عنده غير غائبة عنه والعلم هو حصول حقيقة الشيء المجردة
عن المادة ولواحقها عند المدرك فالباري عالم بذاته والحاصل ان الواجب تعالى مجرد عن المادة
وغواشيها كما سبق بيانه وكل مجرد قائم بذاته فهو عاقل لذاته لان حقيقة التعقل هو حضور المجرد للمجرد
وكل مجرد قائم بذاته فان ذاته حاضرة عند ذاته غير غائبة عنها بالضرورة فاذن كل مجرد
يعقل ذاته لان مدار العاقلية على كون الشيء قائما بنفسه مع التجرد عن المادة وغواشيها ومدار المعقولية
على كون الصورة الحاضرة عند المدرك مجردة فاذا كان الشيء قائما بنفسه مجردا عن المادة
وغواشيها فقد تحقق ما هو مناط العاقلية والمعقولية فوجب كون الشيء المجرد القائم بذاته
معقولا لذاته ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان العلم يستدعي نسبة بين العالم والمعلوم
والنسبة تستدعي المغايرة بينهما فلا يمكن تحققها حيث لا مغايرة اصلا فلا يمكن ان يعلم المجرد

ذاته ذهنا بقوله هداية تعقل الشيء بذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل
والمعقول بالذات بل يكفي التغاير الاعتباري لان العلم هو حضور حقيقة الشيء مجردة
عند العالم وهذا اعم من حضور حقيقة الشيء المغاير بالذات ولا يلزم من كذب الاخص
كذب الاعم لان العام لازم للاخص ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم فالباري تعالى
باعتبار كونه معلوما مغاير لذاته باعتبار كونه عالما وهذا القدر من التغاير كاف لتحقق النسبة و
التحقيق ان تعقل الشيء بذاته لا يقتضي التغاير اصلا بل هو عبارة عن عدم غيبة الشيء عن
نفسه يعني ان الادراك ليس بامر زائد بل هو نفس ذاته بلا تغاير اصلا قال الشيخ في التعليقات
كون الباري تعالى عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب اثنينية في الذات ولا اثنينية
في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتاخير في ترتيب
المعاني والغرض المحصل منها شيء واحد وبالجملة العاقل والعقل والمعقول في علم الواجب
سبحانه بل في علم النفس بذاتها ايضا وان كانت متغايرة بحسب المفهوم لكن ذلك
لا يقتضي تغايرها في الوجود والمصداق فالهوية الواحدة البسيطة مصداق لحمل تلك
المفهومات المتغايرة وهي واحدة بالذات ولان كل واحد من الناس يعقل ذاته
بذاته والا لكان له نفسان احدهما عاقل والاخر معقول يعني ان كل واحد من الناس
يعقل ذاتها وليس لكل منها ذاتان ذات عاقلة وذات معقولة بل لكل منها ذات واحدة فاذا
كان عاقلا لذاتها فلا بد ان يكون المعقول منها هو العاقل بعينه فعلم ان هذه الاضافة
غير مستدعية للاضافة قال الشيخ في التعليقات انا نعلم يقينا ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما
ان يكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فتكون هي نفسها تعقل ذاتها
او نعقل ذلك بقوة اخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الاشياء وقوة نعقل بها هذه
القوة ثم يتسلسل بها الى غير النهاية فيكون فينا قوة تعقل الاشياء بلا نهاية بالفعل
فالعاقل لا يجب ان يكون عاقل شيء آخر كما ان المعقول لا يوجب ان يكون معقول

شرح آخر **فصل** في ان الواجب له تعالى عالم بالكليات لانه مجرد عن المادة ولواحقها

وكل مجرد عن المادة ولواحقها يجب ان يكون عالما بالكليات اما الصغرى فقد

مر ذكرها واما الكبرى فلان كل مجرد يمكن بالامكان العام ان يعقل وهو بين لا يختار

فيه وكل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل مع كل واحد من المعقولات لامحالة لان

الصور العقلية لاتضاد فيها فاذا امكن ان يعقل كل منها على الانفراد يمكن تعقلها على الاجتماع

فيمكن ان يقارنه في العقل سائر صور المعقولات لان التعقل عبارة عن حصول ماهية

المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد مع غيره من الماهيات يكون الجميع حاصلا في العقل

فكل مجرد يمكن ان يقارنه سائر المعقولات في العقل وكل ما يمكن ان يقارنه سائر المعقولات

في العقل يمكن ان يقارنه سائر معقولات لانه مطلقا سواء كانت تلك المقارنة في العقل

او في الخارج فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة

لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة يعني استعداد ها متقدمة على

المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل لان الاعم متقدم على الاخص والمتقدم على

المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل

ولا يتوقف هي عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة

في العقل ولا يتصور مقارنة المعقولات للمجرد القائم بذاته الا بان يحصل فيه المعقولات حصول

الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائم الذات امتنع ان يكون مقارنا للغير بحلوله فيه وحلولها

في ثالث والمقارنة تنحصر في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة

الى الثالثة وهي صحة مقارنة للمعقول الآخر مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان

يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بنفسه يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة الحال

لمحله وكل ما كان كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا معنى لتعقل ذلك الغير الا مقارنة

ذلك الغير للموجود المجرد القائم بالذات مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره

وكل ما يجب للواجب الوجود وكذا الكل مجرد بالامكان العام يجب وجوده له والا لكان لحالة
منتظرة هف قيل الاولى ان يجعل كبرى القياس كل ما يمكن حصوله للمجرد فهو واجب الحصول
له بالفعل ويستدل على ثبوتها بانه لو كان حصوله بالقوة لتوقف الحصول على استعداد ومادة لقبوله
فيكون ماديا مع انه مجرد هف فثبت ان كل مجرد عاقل بالكليات وهو الكبرى في القياس
الاصل ولو جعل المقدمة الكبرى هناك كل مجرد يمكنه ان يعقل سائر المعقولات لينتج القياس بعد
اثبات هذه المقدمة الكبروية ان الواجب يمكن ان يعقل سائر المعقولات وقال بعد ذلك
وكل ما يمكن للواجب بالامكان العام يجب وجوده له الى آخر الدليل لكان له وجه ايضا لكن على
اى وجه كان لا بد في الدليل من مؤنة اثبات المقدمة القائلة كل ما يمكن للمجرد فهو واجب
التحقق له فكلامه لا يخلو عن تشويش واضطراب ثم ههنا كلام من وجوه منها انا لا نسلم ان
كل مجرد يمكن ان يكون معقولا فان واجب الوجود لذاته مجرد مع ان حقيقته غير معلومة للبشر
وكذا حقيقة المفارقات فكيف يدعى الضرورة في هذه المقدمة ومنها ان تقدم المقارنة المطلقة
على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع واجيب عنه
بان تقديم العام على الخاص من حيث اشتماله على العام وشيء زائد عليه الذي باعتباره يتحقق
الخصوص ضروري وان كان بحسب ذاته مقدما على العام كما في العرضيات وهذا القدر كاف
فيما نحن بصدده ومنها ان اللازم من المقارنة في العقل صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص،
فيجاز ان يصح لذات المجرد المقارنة في ضمن هذا الخاص فقط لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا
هذه المقارنة الخاصة اعنى المقارنة العقلية فاذا وجد في الخارج امتنعت المقارنة المطلقة
لانتفاء شرطها الذي هو الوجود الذهني او لوجود مانع لها الذي هو الوجود الخارجي فعلى التقديرين
لم يصح المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج قائما بذاته واجيب بانه اذا جاز اتصاف
العام بشيء ولو في ضمن الخاص جاز اتصافه بذلك الشيء لذاته الا لمانع خارج عن ذاته اذ كل
ما يمتنع على طبيعة لذاتها يمتنع على كل فرد من افرادها مطلقا والامور الخارجية عن الماهية الغير

اللازمة لها انما تحتيها من جهة المادة واستعدادها لما لايكون مادياً يمتنع عليه ذلك ومنها
ان ما ذكر في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية بعينه يدل على امتناع تعين
صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى هذه المقارنة الخاصة وهو حلول المعقولات في المجرد القائم
بذاته فيلزم احد الامرين اما فساد ذلك الدليل او بطلان هذه المقدمة واجيب عنه بانه
ما ادعى احد توقف صحة المقارنة المطلقة على هذا النحو من المقارنة الحلولية حتى ينتقض به الدليل
المذكور بل كفيهم صحة هذه المقارنة بالنظر الى طبيعة المقارنة المطلقة من دون توقف المقارنة
المطلقة عليها واعلم ان ما ذكره المتن على تقدير صحته يدل على ان الواجب سبحانه يعقل الاشياء
بحصول صور ها فيه كما هو المفهوم من كلام الشيخ في الشفاء والاشارات قال في الشفاء لعلمان
المعنى المعقول قد يوخذ من الشيء الموجود كما عرض ان اخذنا عن الفلك بالرصد والحس صورة
المعقولة وقد تكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل
صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها
فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى الاول الواجب الوجود
هو هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية الخير في الكل فتتبع صورته المعقولة
صورة الموجودات على النظام المعقول عنده لا على انها تابعة له اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار
بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على
الترتيب الذي يعقله خيراً ونظاماً وقال في الاشارات الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان
يستفاد من الصور الخارجية مثلاً كما نستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة
اولاً الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما نعقل شكلاً ثم نجعله موجوداً ويجب ان
يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني ومحصله ان صور الاشياء قبل وجودها
مرتسمة في ذات الباري سبحانه وهو علمه الفعلي فعلمه بالاشياء عبارة عن صورها المرتسمة في
ذاته قبل وجودها ثم اورد على نفسه بانه على تقدير ارتسام الصور في ذاته يلزم التكثر في ذاته

لان الصور الكثيرة متقررة فی ذاته فلا يكون الواجب سبحانه واحداً حقا بل يكون مشتملا على
كثرة واجاب عنه بما محصله ان الواجب لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه
تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التی هی
معقولاته هی معلولاته ولوازمه مرتبة ترتب المعلولات فهی متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر
المعلول عن العلة فذاته ليست بمتقومة بها ولا بغيرها بل هی واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات
لاينافی وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت اللوازم متقررة فی ذات العلة او مباينة
لها فاذن تقرر الكثرة المعلولة فی ذات الواحد العالم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود
لاتقتضی تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لاتزول بكثرة الصور المعقولة
المتقررة فيه هذا ما افاده المحقق الطوسی فی تقرير كلامه ثم قال ولاشك فی ان القول بتقرر
لوازم الاول فی ذاته قول بكون الشیء الواحد قابلا وفاعلا معاً وقول بكون الاول موصوفا
بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى الله عن
ذلك علواً كبيراً او قول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لايوجد شيئا مما
يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء
والقدماء القائلون بنفی العلم عنه تعالى وافلاطن القائل بقيام الصور المعقولة بذواتها
والمشاؤن القائلون باتحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا امثال تلك المحالات حذرا عن
التزام هذه المعانی والمقام اما دان يجيب عن بعض هذه الايرادات فقال فان قيل
لوكان البارى تعالى عالما بشیء وارتسمت فيه صورته لكان فاعلا لتلك الصورة
لامكانها وقابلا لها لقيامها به وهو ممتنع لان القابل هو الذی يستعد للشیء والفاعل
هو الذی يفعل الشیء التصوری والاول غير الثانی لامكان تعقل كل منهما مع الذهول
عن الآخر فيلزم التركيب تمنا لا يجوز ان يكون الشیء الواحد مستعدا للشیء
التصوری ومفيدا له ذهنا لان معنى كونه مستعدا انه لايمتنع لذاته ان يتصور

ومعنى كونه فاعلا انه مقدم بالعلية على تلك الصور فلم قلتم انهما متنافيان
محصل هذا الجواب ان المراد بالقبول في قولهم الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا هو القبول بمعنى الانفعال التجددي وهو من باب الاستعداد والقبول بهذا المعنى لا يمكن ان يجتمع مع الفعل فيمتنع ان يكون القابل بهذا المعنى فاعلا واما القبول بمعنى مطلق الاتصاف بشيء فانه يجوز ان يجتمع مع الفعل فلا مضايقة في كون القابل بمعنى الموصوف فاعلا والمراد هنا بالقبول هذا المعنى لا المعنى الاول والاستعداد الواقع في عبارة المتن وان كان ملائما للمعنى الاول لكن المراد به المعنى الثاني والامر في الالفاظ بعد وضوح حقيقة الحال هين وما قيل حق الجواب ان يقال انما يلزم التركيب لو كان القبول والفعل جزئين له وليس كذلك بل هما اضافتان عارضتان له بالقياس الى الصورة فليس بشيء لانه اذا كان الاضافتان عارضتين له فلا يكون صدورهما الا بجهتين مختلفتين فاما ان يتسلسل لا الى نهاية او ينتهي الى جهتين مقومتين لذاته تعالى فيلزم التركيب والتحقيق انه يلزم على تقدير القول بارتسام الصور في ذاته تعالى ان لا يكون الصادر الاول هو العقل الاول ثم العقل الثاني والفلك الاول الى آخر ما ذكروا كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى اذ يجوز على هذا التقدير ان يصدر كل شيء بواسطة صورته من غير لزوم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي وايضا يلزم على هذا التقدير استكماله تعالى بالغير لكون العلم زائدا على نفس الذات وكونه جاريا في حد نفسه عن كمال العلم وكونه والاعتراض على هذا المذهب بوجوه شتى وذهب الشيخ المقتول الى ان علمه تعالى بحضور الممكنات عنده تعالى وانكر العلم الفعلي المقدم على الايجاد ويرد عليه انه يستلزم ان لا يكون الباري سبحانه خالقا بالعناية والارادة وقد التزم والحق ان العالم وما اودع فيه من الحكم والمصالح اعدل شاهد على ان خالقه حكيم ابدعه بالعناية والارادة وذهب المحقق الطوسي الى ان صور الاشياء حاصلة في العقل الاول وهو مع ما فيه حاضر عنده تعالى حضور المعلول عند العلة وهو مناط العلم للواجب سبحانه بالاشياء ويرد عليه ورود اظاهرا انه يلزم ح ان لا يكون العقل الاول مخلوقا بالعناية والارادة

وايضا يلزم الاستكمال بالغير كما لا يخفى على من له فهم سليم ومن اعتقد ان علم البارے
بالاشياء نفس ذاته اعلم ان المتاخرين ذهبوا الى ان له تعالى بالاشياء علمين الاول العلم
المتعلق بها قبل وجودها وهو العلم الفعلي السابق على الايجاد وهو نفس ذاته تعالى ويسمى
هذا العلم بالعلم الاجمالي لا لكون المعلومات منكشفة اجمالا بل لكون مبدء الانكشاف فيه
امرا واحدا بسيطا والثاني علمه المتعلق بها بعد وجودها وهو علم حضوري بحضور جميع الممكنات
عنده تعالے حضور المعلول عند العلة وهو علم تفصيلي ومنشأ الانكشاف فيه نفس ذوات
الاشياء الحاضرة عنده تعالى وبينوا كيفية هذا الاجمال بان حقيقته تعالى حقيقة بسيطة
وهي بنفس ذاتها منشأ لانكشاف الاشياء كلها على سبيل التفصيل فذاته بمنزلة الصورة العلمية
المتعلقة بجميع الاشياء فكانه اجمال وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد والمحدود وهو كون
الصورة الواحدة مخلة الى صور متعددة ولا ما يقال في غير ذلك اى عدم تميز الشئ عند
العقل عن جميع ما عداه بل معناه مثل ان يكون بينك وبين طرفك مناظرة فاذا تكلم
بكلام طويل خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شئ الے ان تملأ ورقة كاغذ وبعضهم مثل العلم
الاجمالي بالنواة والشجرة فكما ان النواة مع بساطتها منطوى على جميع ما في الشجر كذلك هذا
النحو من العلم الاجمالے ينطوى على العلم التفصيلي والحق ان هذه التمثيلات لا يمكن ان
يكون مقياسا تاما العلم الواجب سبحانه لان ما حصل عند المناظرة قبل التفصيل ليس الا ملكة
الاقتدار على التفصيل فلا كمال تميز فيه وكذلك ليس في النواة شئ من اجزاء الشجرة نعم فيه قوة لان
تصير شجرة بخلاف ما نحن فيه اذ القوة في علم الباري سبحانه محال وأورد عليه بوجوه
منها ان ذات الباري سبحانه بسيط من كل وجه ليس فيه شائبة الكثرة اصلا والواحد من حيث
هو واحد لا يصح ان يكون منشأ لانكشاف الكثرة على وجه الامتياز والانحياز فمن اعتقد
ان علم الباري سبحانه بالاشياء نفس ذاته فقد اعتقد نفي العلم بها بالحقيقة والقول بأ
نه يجوز ان يكون الواحد منشأ لانكشافات الكثيرة بجهات متكثرة غير نافع اذ حينئذ لا يكون

الذات الواحدة من حيث هي كذلك منشأ لانكشافات حقيقية واضحا لتلك الجهات اما امور منضمة الى الواجب تعالى او امور منفصلة عن ذاته او امور منتزعة عنها على الاول و الثاني لا يكون ذاته سبحانه منشأ للانكشافات بل يرجع الى القول بارتسام الصور في ذاته تعالى كما هو مذهب الشيخ واختاره المصنف او الى مذهب افلاطون الالهي وعلى الثالث يجري الكلام في منشئها فالمنشأ اما ذات الواجب سبحانه فيلزم انتزاع الكثرة عن الواحد من حيث هو واحد او شيء آخر فيجري الكلام فيه واجيب عنه بان ما ذكر استبعاد محض لم لا يجوز ان تكون الذات الواحدة منشأ لانتزاع امور متكثرة كما قالوا ان الذات الواحدة الحقة منشأ لانتزاع القدرة والارادة وغيرهما من الصفات فيجوز ان تكون الذات الواحدة منشأ لانكشافات الكثرة **ومنها** ان الممكنات مباينة لذات الواجب سبحانه مباينة تامة فلا وجه لانكشافها بحضور ذات واحدة بسيطة من كل وجه واجيب بانه يجوز ان يكون لذات الباري خصوصية مع كل واحد من الممكنات وبها تنكشف الاشياء عنده كشفا تفصيليا وتلك الخصوصيات امور انتزاعية منشأ انتزاعها نفس ذات الواجب تعالى وهذا الجواب في غاية السخافة قد بينا وجه سخافته في حواشينا المعلقة على حواشي الحواشي الزاهدية على الرسالة القطبية **ومنها** انه لو كانت الممكنات منكشفة عنده تعالى في مرتبة ذاته لكانت متميزة ضرورة ان العلم يساوق التميز مع انه لا تميز للمعدوم الحقيقي **ومنها** انه على هذا التقدير يصدق الموجبة القائلة الممكنات معلومة من دون وجود الموضوع مع ان الموجبة مستدعية لوجود الموضوع ولقد اجابوا عن هذه المحاذير بوجوه سخيفة ليس شيء منها قابلا للتعويل وذكرها في هذا المقام يوجب الاطناب والتطويل ولنعم ما قال الشيخ في بعض رسائله انه ليس الى هذا المطلب العالي مطمع لا سيما في دار الغرور فلا تلتمس لنفسك شيئا عجزت الملائكة المقربون والانبياء والاولياء العارفون عن الوصول اليه الا من قليلهم قليلا وان اردت لمعة من ذلك فناج نفسك وتفكر في خلواتك وفرغ زوايا قلبك

ليحدث لك حادث تطمئن به **فصل** في ان الواجب لذاته عالم بالجزئيات المتغيرة
على وجه كلي لانه يعلم اسبابها علما تاما فوجب ان يعلم ما يلزم عنها لذاتها وذلك لان الكل
معلول للواجب سبحانه وهو علة للكل وعالم بذاته والعلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول
فوجب ان يكون الواجب سبحانه عالما بالجزئيات كما انه عالم بالكليات لكن لا يدركها
اي الجزئيات المتغيرة مع تغيرها والا لكان يدركها تارة انها موجودة غير معدومة ومرة
وتارة يعلم انها معدومة ومرة غير موجودة يعني لو كان الواجب تعالى عالما بالجزئيات المتغيرة
لزم تغير علمه بتغير الجزئيات واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة ان زيدا مثلا اذا
وجد في الدار وتعلق علمه بوجوده في الدار فبعد خروجه عنها ان بقي العلم الاول يلزم انقلاب
العلم جهلا لان زيدا اذا لم يكن موجودا في الدار تعلق علمه تعالى بكونه موجودا في الدار كان
ذلك العلم غير مطابق وهو الجهل فيلزم التغير في علمه وان لم يبق العلم الاول بعد خروج زيد
من الدار فيكون لكل منهما اي لكل من وجود زيد وعدمه صورة عقلية على حدة وواحدة
من الصور لا يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات هف بل يعلم الجزئيات
المتغيرة على وجه كلي اورد عليه بانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم بخصوصيات
معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا انتفاء علمه بالجزئيات المتغيرة من
حيث هي جزئية لاستلزامه التغير وهل هذا الا تناقض فان الجزئيات المتغيرة معلولة
للواجب سبحانه كثيرا فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها وقد التجؤوا لدفعه الى تخصيص القاعدة
الكلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قاعدتهم لموانع
تمنع اطرادها وذلك مما لا يليق في العلوم اليقينية واجيب عنه بان هذا افتراء على الحكماء من جماعة من
المتأخرين وبناء ذلك اما على انهم فهموا من قول الحكماء ان الباري تعالى يعلم الجزئيات
على الوجه الكلي ان الجزئيات معلومة بطبائعها الكلية لا بهوياتها الشخصية واما على انهم غفلوا ان
تصور الماهية لا يمنع فرض الشركة الا بواسطة امر مخصص منضم اليه يسمى بالتشخص وهو امر جزئي لا ماهية

كلية فما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا وزعموا ان علمه بالجزئيات على الوجه الكلي لاجل عدم اطلاعه على ذلك الامر المخصص واما الاشتباه فلوقوع منهم بين العلم والمعلوم بان العلم اذا كان كليا غير متغير يلزم ان يكون المعلوم ايضا كليا غير متغير فيلزم من ذلك العكس النقيض ان المعلوم اذا كان جزئيا زمانيا لم يكن العلم به كليا والواجب اذا كان علمه منحصرا في العلم الكلي الغير الزماني يلزم ان لا يكون له علم بالشخصيات وبهذا السبب توجه تكفيرهم بلا ريب وهم براء عن هذه الافتراءات اما عن الاول فلان الشيخ قال في التعليقات الاول يعرف الشخص واحواله الشخصية ووقته ومكانه الشخصي من اسبابه ولوازمه المودية اليه الموجبة له وهو يعرف كل ذلك من ذاته اذ ذاته سبب الاسباب فلا يخفى عليه شئ من الاشياء ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء واما عن الثاني فلان مناط الكلية والجزئية عندهم نحو الادراك لا التفاوت بين المدرك فانما نشأ من اختلاف نحوين من الادراك ای الادراك المخصص وعدم ادراكه فكل ما يدرك بطريق الاحساس يكون جزئيا وكل ما يدرك بطريق التعقل يكون كليا سواء كان مذهبهم هذا حقا او باطلا فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة ولكن على وجه لا يمنع الشركة وكما ان كثيرا من الصفات التي في حق غيره كمال في حقه نقص لتعاليه عن صفات الماديات من حيث ماديتها كالاحساس والتخييل نقص في حقه وهم نفوا عنه الاحساس والتخييل لا العلم بشئ من المحسوسات فلا يتجه تكفيرهم بهذا القدر واما عن الثالث فلان العلم بالمتغير لا يلزم ان يكون متغيرا كما ان العلم بالمحسوس لا يلزم ان يكون احساسا وانت تعلم ان علم الجزئي على وجه كلي يستلزم ان لا يعلم خصوصيات الجزئي بل انما يعلم من حيث انه ماهية متخصصة باوصاف يختص جملتها بواحد جزئي وان لم يمنع نفس تصورها عن وقوع الشركة ولا يخفى انه يستلزم جهل الجزئي من بعض الوجوه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا او مناقضته لما ذهبوا اليه من ان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصية المعلول كما هو ظاهر واعلم ان المصنف شك

العلم الجزئے علی الوجہ الکلی لقولہ کما تعلم الکسوف الجزئی بعینہ بانک تقول فیہ انہ کسوف یکون بعد حرکة کوکب کذا کالقمر مثلاً من موضع کذا شمالیا ای حال کونہ واقعاً فی ناحیة القطب الشمالی بصفة کذا مثل کونہ فی عقدة الراس والذنب وھکذا الی جمیع العوارض الکلیة مثل انہ واقع فی ساعة کذا بعد مدة کذا لکنک ماعلمتہ جزئیا لان ماعلمتہ لایمنع الحمل علی کثیرین لان ماعلمتہ متصفة بصفات کلیة والمتصف بصفات کلیة وان کان منحصراً فی شخص واحد لکنہ لایمنع الشرکة بین کثیرین بمجرد تصورہ قال الشیخ فی التعلیقات ہذا الکسوف الذی یکون بہذہ الاسباب وان کان شخصیاً فانہ قد یتصور کلیاً من جہة اسبابہ فیکون نوعا مجموعاً فی شخصہ فالعلم المستند الیہ لایتغیر وھذا العلم الکلی غیر کاف للعلم بوجود ذلک الکسوف المتشخص فی ذلک الوقت مالم ینضم الیہ المشاھدة والتخییل فلا یجوز ان یحکم فی ہذا الآن بوجود ہذا الکسوف اولا وجودہ الا ان تعرف جزئیات الحرکات بالمشاہدة الحسیة ولما لم یکن الحاصل فی علم اللہ تعالی سوی ماذکرنا لم یعلم الجزئیات الا علی وجہ کلی غیر متغیر **فصل** فی ان الواجب مرید للاشیاء وجواد ما ارادتہ فلان کل ماھو معلوم عند المبدء وھو خیر غیر منافٍ لماھیتہ فائض من ذات المبدء وکمالہ المقتضی لفیضانہ فذلک الشیء مرضی لہ ھذا ھو الارادة تقریرہ ان ارادة اللہ تعالی عند الحکماء عین علمہ بانہ کیف ینبغی ان یکون نظام الوجود حتی یکون علی الوجہ الاکمل ویسمونہ بالعنایة فان العنایة عندھم علی ماقال الشیخ فی الاشارات ہی احاطة علم الاول بالکل وبما یجب ان یکون علیہ الکل حتی یکون علی احسن النظام وبان ذلک واجب عنہ وعن احاطتہ بہ فیکون الوجود وفق المعلوم علی احسن النظام من غیر انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بکیفیة الصواب فی ترتیب وجود الکل منبع لفیضان الخیر فی الکل ولما کان علمہ تعالی فعلیا وعلمہ بالجزئیات انما ھو علی وجہ کلی فاذا علم ذاتہ وعلم نظام الخیر الموجود فیہ لیعلم بکون فذلک نظام یکون لامحالة کائنا مستفیضاً بناءً علی ان علمہ فعلی وہو خیر غیر منافٍ لذات المبدء الاول فعلمہ تعالی بفیضان

نظام الخير عنه وانه غير منافٍ لذاته بل ارادته لذلك ورضاه وهي الارادة الازلية التي هي سبب للكفاية الابدية ولما وجوده قال الشيخ في الاشارات اتعرف ما الجود والجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد فلعل من يهب ليستعيض معاملٌ فليس بجواد وليس العوض كله عيناً بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او يحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد واعترض عليه الامام بوجوه منها ان القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبراً في الجود لوجب ان يقال للحجر الذي سقط من سقف ووقع على راس عدو انسان فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي عنه لا لعوض واجاب عنه المحقق الطوسي بان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا ما ينبغي لم يصدر عن الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس انسان اتفاقاً والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء والموت يتبع اختلال الاعضاء بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضياً لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض ومنها ان الدواء المصلح للبدن او المزيل للمرض يفيد صحة البدن وازالة المرض ولا ريب ان صحة البدن وازالة المرض ما ينبغي فهو افادة ما ينبغي بلا عوض فيلزم كون الدواء جواداً واجاب عنه المحقق الطوسي بان الدواء لا يفيد بالذات الا كيفية في البدن ملائمة او مضادة للمرض ثم انها توجب الصحة وازالة المرض وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فان كل فاعل طبعي يفعل شيئاً وذلك الفعل كمال له بالذات ولغيره بالعرض واورد عليه الحاكم بانه هب ان افادة الدواء بالقياس الى الصحة وازالة المرض ليست افادة اولية الا انه يفيد بالذات تلك الكيفية الملائمة للطبيعة والمنافية للمرض وهي امر مؤثر مرغوب فيه فوجب ان يكون جواداً بالنسبة الى تلك الصفة الحادثة

البدن ثم قال والحق ان القصد معتبر فی مفهوم الجود وان سلم انہ لا یعتبر القصد فی مفهوم الجود فلا اقل من اعتبار الشعور بما یفید وقح لا انتفی اصلا فنقول للواجب لذاتہ اما ان یفعل لقصد او شوق الی کمال او لیفعل لانہ نظام الخیر فی الوجود فیوجد الاشیاء علی ما ینبغی لا لعوض وشوق فالاول محال لما بینا ان واجب الوجود لیس لہ حالۃ منتظرۃ

والقسم الثانی ہی نفسو الجواد یعنی ان صدور الممکنات عن الواجب جل مجدہ لایمکن ان یکون علی سبیل قصد وشوق لہ الی کمال والالزم کونہ مستکملا بالغیر وہو محال واذا لم یکن فعلہ لقصد وشوق کمال فیکون صدور الکل عنہ بمحض عنایۃ علی مخلوقاتہ وہی عبارۃ عن تمثل نظام جمیع الموجودات من الازل الی الابد فی علمہ تعالی مع الاوقات المرتبۃ الغیر المتناہیۃ التی یجب ویلیق ان یقع کل موجود منہا فی واحد من تلک الاوقات وہو لازم لذاتہ لایتصور تخلفہ ویقتضی افاضۃ ذلک النظام علی ذلک الترتیب والتفصیل بحیث لا یجوز عدم افاضتہ اصلا وبہذا ظہر انہ تعالی موجب بالذات لابمعنی ان فاعلیتہ تعالی کفاعلیۃ المجبورین من ذوی الطبائع الجسمانیۃ کاحراق النار واشراق الشمس بل علی معنی انہ تام فی الفاعلیۃ فیجب عنہ ما تم استعدادہ للوجود من غیر انبعاث قصد وطلب مع علمہ لمعلولہ وصدورہ عنہ فہو الجواد الحق والفیاض المطلق ثم انہ لما ثبت عندہم ان ارادتہ تعالی عبارۃ عن علمہ بالنظام الاکمل الذی سموہ بالعنایۃ قالوا القضاء عبارۃ عن علمہ الازلی وعنایتہ المقتضیۃ لنظام الموجودات علی ترتیب خاص باحسن ما یمکن ایجادہ اذ لو امکن احسن منہ ولم یعلمہ لم یکن علمہ محیطا بجمیع الکلیات والجزئیات وان علمہ ولم یفعل لم یکن وجودہ شاملا لجمیع الممکنات والقدر عبارۃ عن تعلق تلک العنایۃ بالاشیاء فی اوقات حصولہا ثم قالوا ان دخول الشر فی القضاء الالہی بالعرض لا بالذات لان الشئ اما خیر محض او الخیر غالب علیہ او الخیر والشر فیہ متساویان او الشر غالب علیہ او شر محض والاول والثانی متحققان اما تحقق الاول فظاہر لان العنایۃ الازلیۃ والحکمۃ الالہیۃ التی ہی منبع الخیر والجود یقتضی حصولہ کالعقول والافلاک

الخير المتغير. واما الثاني فالحكمة تقتضي وجوده ايضا لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
لا يليق بالحكيم ضرورة ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير واما الاقسام الباقية
فغير متحققة اذ الحكمة لا تقتضي وجودها فظهر ان الخير مراد لذاته والشر مكروه لذاته مراد
بالعرض اذ لا يمكن تنزيه ما في هذا العالم عن الشرور بالكلية **الفن الثالث** في
الملائكة وهي العقول المجردة باصطلاح الفلاسفة وهي تشتمل على اربعة فصول

الفصل الاول في اثبات العقل وبرهانه ان الصادر عن المبدء الاول
انما هو الواحد لانه بسيط لا تكثر فيه بوجه من الوجوه والبسيط لا يصدر عنه الا
واحد كما مر وذلك الواحد اما ان يكون هيولى او صورة او عرضا او نفسا او عقلا
تفصيله ان الممكن اما جوهر او عرض والجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فصورة وان كان
محلا فهيولى وان كان مركبا منهما فجسم والا فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف
فنفس والا فعقل فالواحد الصادر عن المبدء الاول اما ان يكون هيولى او صورة او
جسما او عرضا او نفسا او عقلا وانما لم يتعرض للجسم لان كونه كثيرا ظاهر جدا لا جائز ان
يكون الصادر عن المبدء الاول هي الهيولى لانها لا تتقوم بالفعل بدون الصورة ولو
كانت هي المعلول لكانت متقدمة بالوجود على الصورة وهو محال لان الصورة شريكة لعلة
الهيولى وايضا المعلول الاول يجب ان يكون علة مؤثرة فيما بعده والمادة ليس لها
صلاحية التاثير بل من شانها القبول فقط ولا جائز ان يكون صورة لانها لا تتقدم
بالعلية على الهيولى لما مر من ان كونها علة فاعلية موقوفة على تشخصها لانها لا تتصور كونها
فاعلة لوجود شيء في الخارج الا بعد كونها موجودة فيه ولا وجود في الخارج الا للمتشخصات
وتشخصها موقوف على المادة لما تقرر ان المادة علة قابلة لتشخص الصورة فلو كان المعلول
الاول هي الصورة لزم تقدمها بالتشخص على المادة لكونها فاعلة لها ولا يجوز ان يكون عرضا
لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر ضرورة ان العرض مشروط في وجوده بالجوهر فلو كان

معلولا اول لكان علة اوشرطا لوجود الجوهر فيلزم الدور ولا جائزان يكون نفسا والالكان فاعلا قبل وجود الجسم وهو محال اذ النفس هي التي تفعل بواسطة الاجسام يعني ان فعل النفس يحتاج الى الآلة المحتاجة الى المادة فلو كان المعلول الاول هي النفس لكانت سابقة في تاثيرها على المادة ضرورة كون المادة معلولا لها بواسطة اوبلا واسطة فدور فتعين ان يكون المعلول الاول عقلا وهو المطلوب اورد عليه بوجوه منها انا لانسلم ان الواجب واحد من جميع الجهات بل جهات اعتبارية كالسلوب والاضافات ويجوز ان يكون تلك الجهات شروطا للتاثير فيتعدد آثاره كما انهم جعلوا الامور الاعتبارية منشا لصدور الكثرة عن الواحد في المعلول الاول كايجاده ووجوده واذا جاز ذلك فالمبدء الاول فيه من السلوب والاضافات مالا تحصى فلم لايجوز ان يكون مبدءا للكثير بحسبها اجاب عنه المحقق الطوسي بان السلب والاضافة لايكونان الا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت الغير على السلب والاضافة لزم الدور وفيه نظر لانه اراد ان الحكم السلبي وتعقل الاضافة لايكون الا بعد ثبوت المسلوب والمنسوب في الذهن فهو مسلم ولكن لانسلم انه لو توقف ثبوت الغير على السلب او الاضافة لزم الدور لان المفروض توقف ثبوت الغير في الخارج على نفس السلب والاضافة وظاهر انه لايلزم من توقف تعلقها على ثبوت الغير في الذهن دور وان اراد ان نفس السلب ونفس الاضافة يتوقفان على ثبوت المسلوب والمنسوب فهذا وان سلم في الاضافة لكنه غير مسلم في السلب فان انتفاء الشئ عن الشئ لايتوقف على ثبوت المسلوب عنه لا في الخارج ولا في الذهن فكيف يتوقف على ثبوت المسلوب ضرورة ان صدق السالبة لايتوقف على وجود الموضوع ومنها انا لانسلم ان النفس لاتؤثر الا بآلة جسمانية بل قد تؤثر بدونها وبعض خوارق العادة كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولايعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني في ذاته وفي

جميع افعاله والمحتاج الى المادة فى بعض افعاله لا يكون عقلاً بل نفساً فلم لا يجوز ان يكون
الصادر الاول هى النفس ويكون ايجادها فى اول المرتبة بدون الآلة واجيب عنه بان النفس
من حيث كونها نفساً لا يخلو عن نفس وقوة والا لم تكن متعلقة ببدن خاص يكون موضوعاً
لتصرفاتها وانفعالها وان لم يكن موضوعاً لوجودها فما دامت القوة باقية فيها لابد ان
يكون تعلقها بالبدن باقياً حتى انه اذا كملت من جميع الوجوه الممكنة لها وصارت عقلاً
محضاً لم يكن ان يسنح لها ما ينفس جوهرها ويخرجها عن الاستقلال لوجودها والاكتفاء بذاتها
فى تاثيراتها اذ السنوح واللحوق من خواص الماديات وفى عالم الملكوت لا يكون تجدد
وآفة او ضعف او كلال اذ كل ما انخرط فى سلك الملكوتيين لا ينحط عن تلك المرتبة ونفوس
الانبياء والاولياء وان كانت فى غاية الاتصال المتصور فى حق النفوس ما دامت كونها نفوساً
بعالم القدرة والعظمة والجلال وبحسب ذلك الاتصال صدرت عنهم الآثار العجيبة والاحوال
الغريبة لكن لم تخل تلك النفوس القدسية عن شائبة تعلق بالاجرام وعن نسبة ما وضعية لاجرامهم
بالقياس الى ما يؤثرون فيه ولو كانوا المتعلقين بذلك العالم اتصالاً كلياً بلا شائبة تعلق بعالم
الوهم والخيال والشبح والمثال التى لا تحقق لها الا بالمادة والاجسام لكانوا متساوي النسبة
فى التاثير الى جميع الاشخاص والاوضاع والامكنة والازمنة ولا تحبس نفوسهم بالانحصار
فى تعلقها ببدن مخصوص دون غيره والحاصل ان اول ما يصدر عن الواجب تعالى
يجب ان يكون امراً واحداً بالفعل فى الوجود والتاثير وغير الجوهر العقلى لا يكون كذلك
لانتفاء الوحدة عن الجسم والفعلية عن الهيولى واستقلال الوجود بحسب الماهية عن العرض
وبحسب التشخص عن الصورة واستقلال التاثير عن النفس لكونها جسمانية الفعل وان كانت
مجردة الوجود فهذه الجواهر الاربعة متباينة عن المبدأ الاعلى فرادى فازواجاً وعن دخولها
فى دين الوجود اولاً لقصورها ونقصها عن استحقاق التقدم والسبق على غيرها فضلاً عن
العرض الواجب التاخر عن الكل **فصل** فى اثبات كثرة العقول وبرهانه ان المؤثر

تلزم سطحا في الافلاك اما ان يكون عقلا واحدا او فلكا واحدا او كون الافلاك المتكثرة
مؤثرة بان يكون بعضها مؤثرا في بعض ايضا داخل في هذا الشق كما لا يخفى او عقولا متكثرة
لا جائز ان يكون عقلا واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك عن عقل واحد لما بينا
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى الثاني لان الفلك لو كان علة
لفلك آخر فاما ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي او على العكس لا سبيل الى الثاني
لان المحوي اخس من الحاوي والحاوي اشرف من المحوي لانه ابعد عما من شانه ان يتغير
ويفسد واصغر والحاوي اقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على شكله مع زيادة ف
الاخس الاصغر استحال ان يكون سببا للاشرف الاعظم قال الامام الرازي تلفظ من الشرف
والخسة خطابة والعجب من الشيخ كيف يستجيز امثال هذه الحجة مع انه هو الذي يقول في منطق الشفاء
اذا رايت الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف فاعلم انه غليظ وذكر في المباحث ان الرجل العلمي
لا يلتفت الى كون هذا شريفا وهذا خسيسا انما ذلك من فن الخطابة واجاب عنه المحقق الطوسي
بانه اذا استند سببان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان السبب الاتم اتم
وجودا من السبب الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون
اتم وجودا من علته وهذا موضع على له نظائر كثيرة ولا جائز ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي
لانه لو كان كذلك لكان الحاوي بوجوده ووجوبه متقدما على وجود المحوي ووجوبه ووجوب
المحوي متاخر عن وجوب وجود الحاوي لان وجوب وجود المعلول متاخر عن وجوب
وجود العلة واذا كان كذلك فاذا اعتبر وجود الحاوي لم يكن للمحوي في مرتبة وجوده وجود و
وجوب بل امكان لان وجود المحوي لم يجب بعد فعدم المحوي مع وجود الحاوي اي في
مرتبة وجوده لا يكون ممتنعا لذاته بل يكون ممكنا والا لكان وجوده اي المحوي معه اي
مع وجود الحاوي لا متاخرا عنه هف لانه فرض متاخرا عنه واذا كان عدم المحوي مع وجود
الحاوي ممكنا كان الخلاء ممكنا لذاته هف وذلك لان عدم المحوي وتحقق الخلاء داخل الحاوي

متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر لانه اذا تحقق الخلاء في داخله تحقق عدم المحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا ولا يجوز الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبته كان الآخر ايضا غير واجب فيكون الخلاء ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان عدم المحوي ممكن في مرتبته مع ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدم الخلاء واجبا لذاته فلا يكون في مرتبته اصلا لان ما بالذات لا يتخلف ولا يختلف واورد عليه اولا بان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجبا لغيره فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والآخر بالغير لا يمكن ارتفاع احدهما دون آخر والشيئان اللذان يمكن ارتفاع احدهما مع عدم امكان ارتفاع الآخر يمكن الانفكاك بينهما فلا يكونان متلازمين واجاب المحقق الطوسي بان كون الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي هو نفي ما يتصور منه فان المحوي من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك المنفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملاء وتحصله على ما قيل انه ليس معنى الممتنع لذاته ان هناك ذاتا تقتضي العدم بل معناه شيء يتصوره العقل عند الامر باطل الذات ويجزم بعدمه بحسب تصوره مع قطع النظر عن غيره وان كان الحكم بعدمه لاجل وسط في الحكم لا في نفس ثبوت المحكوم به لا بخلاف الممتنع بالغير فان مجرد ماهيته المعقولية ليست محكوما عليها بالعدم بوسط او بغير وسط بل بحسب الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا ووجودا يقتضيه وانما هو شيء يتصوره العقل ويحكم بوجوده من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يحكم بوجوده ولا بعدمه الا باعتبار وجود الغير وعدمه ومع اعتبار العلة وجودا وعدما يصير واجبا او ممتنعا واذا ثبت هذا فاعلم ان التلازم بين المحوي ونفي الخلاء ليس باعتبار حقيقة المحوي من حيث ذاته بل باعتبار كونه ملاء داخل الحاوي وبهذا الاعتبار وجوده واجب مع وجود الحاوي لا به كما وجب تحقق نفي الخلاء بذاته لا به وهذا لا ينافي وجوده بغير الحاوي بل

يؤكده ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي ولا ينافي ايضا وجوب نفي الخلاء داخله لانه
بل بالذات واما اذا التصور احد التلازم بين نفي الخلاء ووجود المحوي باعتبار كونه معلولا للحاوي
فقد حصل وجود المحوي في هذا الفرض مما يمكن ان يتصادم معه وجود الخلاء وثانيا بانا نمنع الملازمة
بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوي في داخله بعد
ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل لمحوي معين فان المحوي المعين
وان استلزم عدم الخلاء لان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما واجيب
بان التلازم ليس الا بين وجود الخلاء وعدم المحوي المتقيد بكونه داخل الحاوي مع قطع النظر
عن خصوص كونه هذا المحوي المعين وكذا بين وجود المحوي وعدم الخلاء باعتبار كونه جسما محاطا بالحاوي
اي جسم كان سواء كان معلولا للحاوي اولا لكن مع فرض كون الحاوي علة يكون جميع فرض
محوي مشترك مع هذا المحوي المعين في كونه معلولا للحاوي ومحاطا به فح يكون عدم المحوي
من حيث كونه معلولا للحاوي وكون العدم داخل الحاوي متلازمين واما التلازم بين وجود
المحوي المعين وعدم الخلاء مطلقا ووجود الخلاء مطلقا وعدم المحوي المعين فلا يدعيه احد وقد يقرر
بانه لو كان الحاوي علة للمحوي لزم ان يكون عدم الخلاء ممكنا والتالي باطل وجه الملازمة ان
الحاوي يكون متقدما بالذات على المحوي والمحوي مع عدم الخلاء والمتقدم على الشيء متقدم على
ما معه فيكون عدم الخلاء متاخرا عن الحاوي والمتاخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل
موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا وهو محال واورد عليه بانه يلزم على هذا
ان لا يكون المحوي معلولا لعلة اصلا اذ لو كان معلولا لعلة لكانت هي متقدمة عليه وهو مع
عدم الخلاء فيكون الخلاء ممكنا واجيب بانه ليس عدم الخلاء مع وجود نفس المحوي بل انما هو مع
المحوي من حيث انه محوي عند وجود الحاوي ولو كان المحوي معلولا للحاوي لكان وجوده
وهو محوي متاخرا عنه وهو مع عدم الخلاء فيلزم ما لزم على تقدير كونه معلولا لعلة اخرى
لا يلزم ان يكون وجوده متاخرا عن الحاوي اذ وجود الحاوي لا مدخل له في وجود المحوي

فلا يكون معه عدم الخلاء والصواب ان التقرير بانه لو كان الحاوي علة للمحوي لكان المحوي معدوما في مرتبة وجود الحاوي ضرورة ان المعلول لا يمكن ان يوجد في مرتبة ذات العلة ووجود الحاوي بدون المحوي هو الخلاء فيلزم الخلاء في مرتبة ذات الحاوي فتامل تظهر

ان المؤثر في الافلاك عقول متكثرة وذلك لان المؤثر في الافلاك لو لم تكن عقولا متكثرة فاما ان يكون المؤثر فيها عقلا واحدا وهو محال لما عرفت او واجبا فيلزم صدور الكثير عنه او يكون غيرها فلا يخلو اما ان يكون جسما او عرضا او نفسا وعلى كل تقدير يلزم تقدم الشيء على نفسه اما على الاول والثاني فظاهر واما على الثالث فلان فعل النفس مشروط بالجسم فيلزم ايضا تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او بمراتب واعلم ان المشهور في الاستدلال على كون العقول متكثرة ان حركة الافلاك ارادية كما سبق وكل حركة ارادية فهي لغرض فالغرض المحرك له لا يخلو اما ان يكون حسيا او عقليا لا يجوز ان يكون الغرض المحرك للفلك حسيا لان كل غرض حسي فالداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فيكون الداعي اليه التحريك اما شهوانيا او غضبيا وهما محالان على الفلك لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حالة ملائمة الى غير ملائمة ولا يجوز على الفلاك التغير من حال الى حال لكونه بسيطا متشابه الاحوال فيكون الغرض امرا عقليا وذلك الامر اما ان يمكن حصوله بالحركة او يمتنع والثاني باطل لان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي يستحيل الى شيء محال ولان طلب المحال لا يدوم ابد الدهر اذ لا بد من الياس حصول ما هذا شانه فتنقطع الحركة ولا تستمر وهو ممتنع اذ الحركات الفلكية يجب دوامها وعلى الاول لا بد ان يكون الغرض نيل شبه ذات او شبه صفة اذ لو كان المطلوب نيل الذات او الصفة يلزم اما انقطاع الحركة او طلب المحال فيكون المطلوب نيل شبه الذات او الصفة فاما ان يكون المطلوب نيل الشبه المستقر اي شبها واحدا باقيا دائما فيلزم اما انقطاع الزمان او طلب المحال او يكون المطلوب نيل الشبه الغير المستقر اي شبها بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل شبه آخر ولا مخرج الا ان يحفظ نوعه بتعاقب الافراد ولا يحفظ

والثاني باطل والالزم وقوف الفلك فالمطلوب شبه محفوظ النوع متعاقب الافراد غير متناهية وهذه المشابهات الغير المتناهية مع المشبه به انما هو في صفات كمال غير متناهية ولا يجوز ان يكون المشبه به واجباً والالكان التشبه في جميع السماويات واحداً لان المطلوب متى كان واحداً كان الطالب واحداً وليس كذلك لان حركة الافلاك مختلفة في الجهة والسرعة والبطوء ولا ان يكون جرماً فلكياً او نفساً فلكية وهذا ظاهر ولا عقلاً واحداً لما سبق فيكون المشبه به عقولاً متكثرة فيتشبه بها النفوس الفلكية لا بمعنى ان النفوس الفلكية تخرج الى جميع كمالاتها بالفعل في وقت ما والالكان الفلك عقلاً مجرداً بل بمعنى انها يقصد بالتشبه اخراج كمالاتها من القوة الى الفعل ولكنها لا تخرج جميعها الى الفعل دفعة والحاصل ان اختلاف حركات الافلاك انما هو بجهة اختلاف الاغراض التي هي التشبيهات واختلاف التشبيهات يدل على اختلاف المشبه به فيكون لكل فلك عقل وههنا وجوه من الكلام ذكرها وايرادها لا يليق بهذا المختصر هداية لازالة ما توهم ان الحاوي اي الفلك المحيط بالكل وسبب المحوي اي العقل الثاني معاً في مرتبة الابداع لكونهما معلولي علة واحدة اعني العقل الاول والعقل الثاني متقدم على المحوي لكونه علة له وما مع المتقدم متقدم فيلزم كون الحاوي متقدماً على المحوي وجه الدفع مع ان الحاوي وهو الفلك الاعظم وسبب المحوي وهو العقل الثاني معاً مع ان السبب للمحوي وهو العقل الثاني متقدم على المحوي لان العلة لابد ان تكون متقدمة على المعلول والحاوي ليس بمتقدم عليه كما مر لان سبب الشئ متقدم على ذلك الشئ بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يجب ان يكون متقدماً بالعلية بل يجب ان لا يكون متقدماً بالعلية والالزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي انتهى قال الامام الرازي انهم قالوا ما مع المتاخر يجب ان يكون متاخراً وما مع المتقدم لا يجب ان يكون متقدماً والفرق مشكل واجاب عنه المحقق الطوسي بان المعية تتعلق على المتلازمين الذين احدهما يتعلق بالآخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود

كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود كالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود وجود الملأ ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء امرا مغايرا له في التصور وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين ولا يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية وتحصيل هذا الكلام التفرقة بين وجوب تاخر ما مع المتاخر وعدم وجوب تقدم ما مع المتقدم بان المراد بالمعية في قولهم ما مع المتاخر متاخر المعية التلازمية فان المتلازمين اذا كان احدهما متاخرا عن ثالث او متقدما عليه كان الآخر كذلك وفي قولهم لا مع المتقدم ليس متقدما المعية الاتفاقية فان المتصاحبين اتفاقا اذا كان احدهما متقدما على ثالث او متاخرا عنه لا يجب ان يكون الآخر كذلك وهذا الكلام مع ما فيه من السخافة بوجوه كما بيناه في شرح الهداية السعيدية غير نافع لما هو بصدده لانه اذا وجب العقل الاول من علته فهو مصداق لجميع اعتباراته وحيثياته فالحيثية التي صدر بها العقل الثاني والتي صدر بها الفلك الاول كلاهما ضروريان فاذا تحقق الفلك الاول تحقق العقل الاول واذا تحقق العقل الاول تحقق جميع اعتباراته فيتحقق باعتبار عليته للعقل الثاني والفلك الاول فيلزم التلازم بين الفلك الاول والعقل الثاني فيكونان معين متلازمين فيلزم تقدم الفلك الاول على الفلك الثاني لكونه مع علة الفلك الثاني معية تلازمية وقال بعضهم الوجه في ذلك ان المعية في الوجود بحسب الذات انما تتحقق بين معلولي علة واحدة والعلة المتقدمة على احدهما متقدم على الآخر ايضا لاشتراكهما في كونهما معلولا لها متاخرا عنها واما المعلول المتاخر عن احدهما بالذات فلا يتاخر عن الآخر كذلك لعدم كونه معلولا لها وفيه انه ان كان المراد بالعلة في معنى المعية العلة التامة فالمعية بالذات عبارة عن كون الشيئين معلولي علة واحدة والمعية بهذا المعنى غير متحققة لاستحالة كون الشيئين معلولي علة واحدة وان كان

المراد اعم من التامة والناقصة فتاخر ما مع المتاخر غير لازم لان المعلولين لعلة واحدة ناقصة يجوز ان يكون لها علل نواقص اخر ولكن ما يكون من هذه العلل علة لاحدهما لا يكون علة للآخر فيجوز تاخر احد المعلولين الذين هما معان بالذات عن واحد من العلل ولا يكون المع الآخر متاخرا عنها العدم كونها علة لقتال هداية لدفع ما يظن من ان كلا من الحاوي والمحوي ممكن فيلزم امكان الخلاء لجواز عدم المحوي مع عدم الحاوي وتقرير الدفع ان الحاوي والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته ولكن ذلك لا يقتضي الخلاء لان الخلاء لا يلزم من ذلك وانما يلزم الخلاء من وجود الحاوي وعدم المحوي و ذلك غير لازم وانما يلزم لو كان الحاوي علة للمحوي فيلزم من عدم المحوي في مرتبة وجود الحاوي امكان الخلاء وليس كذلك كما عرفت فصل في ازلية العقول وابديتها الازلي يطلق على معان احدها ما لا يكون مسبوقا بعلة وزمان وثانيها ما يكون زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي وثالثها ما لا يكون وجوده مسبوقا بمادة ومدة والمعنى الاول لا يتحقق الا في الواجب تعالى والمعنى الثاني لا يتحقق في المجردات مطلقا لعدم اتصاف المجردات بالوقوع في افق الزمان والتغير في ازليته بالمعنى الثالث اما كونها ازلية بهذا المعنى فالوجه احدها ان واجب الوجود مستجمع لجملة ما لا بد منه في تاثيره في معلوله والا لكان لحالة منتظرة هف والعقول ايضا مستلزمة لجملة ما لا بد منه في تاثير بعضها في بعض لان ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل والا لكان شيء منها حادثا وكل حادث مسبوق بالمادة بالمعنى المذكور كما مر فتكون هي مادية هف لانه قد ثبت انها مجردة ويلزم من هذه الازليتها لان المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة واما كونها ابدية فلانه لو انعدم شيء منها لانعدم امر من الامور المعتبرة في وجودها فيكون الباري عز اسمه وشيء من العقول قابلا للتغير والحوادث هف ومما ينبغي ان يعلم ان العقول جامعة لكمالاتها وانها غير قابلة للكون والفساد وان كل واحد منها نوعه منحصر في شخصه اما الاول فلانه ليس لها

كمال منتظر لے كل ما يليق بها فهو حاصل لها بالفعل وليس شئ منه بالقوة وما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن لها اذ لو كان ممكنا لها وكان لها كمال بالقوة فلم يلزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لان كل حادث فهو مسبوق بمادة تجدد واستعدادها بالحركات الفلكية السرمدية ولا يتصور ذلك الا في مادي هو تحت الزمان والعقول بريئة عنه واما الثاني فلان ذلك يخلع صورة وليس صورة اخرى مكانها فيلزم تركبها من المادة والصورة لان كل كائن مادي واما الثالث فلانه لو لم يكن كل واحد منها نوعا منحصرا في شخصه لكانت مادية لان تكثر الاشخاص من نوع واحد لا يكون الا بالمادة وما يكتنفها وتفصيله ان التشخص لابد له من علة وعلته اما الماهية التي تعرض لها التشخص او ما يلزمها فيجب ان يكون نوعه منحصرا في شخص لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف او ما يغايرها وذلك المغاير لا يجوز ان يكون مباينا لذلك التشخص لان نسبة ذلك المباين الى ذلك الشخص كنسبته الى شخص آخر فلا يمكن ان يكون علة لتشخص ذلك الشخص دون غيره فاما ان يكون حالا في الماهية او محلا لها لا سبيل الى الاول لان الحال مسبوق بالمحل فعلية التشخص يستحيل تاخرها عنه وعلى الثاني يجوز تعدد افرادها بتعدد محالها القابلة لها اما بالذات كتعدد الانواع واما بسبب اعراض تكتنفها كتعدد اشخاص نوع واحد فما لا يكون في مادة ومحل كالمجردات يجب ان يكون انواعها منحصرة في اشخاصها ولا يجوز تعدد افرادها واما النفس فانما تعددت افرادها لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف كما سبق

فصل في كيفية توسط العقول بين البارى تعالى وبين العالم الجسماني قد علم ان واجب الوجود واحد لا كثرة في حقيقته اصلا ومعلوله الاول هو العقل المحض الذي ليس فيه قوة واستعداد وتغير اصلا والافلاك معلولات للعقول لكن الافلاك فيها كثرة لتركبها من الهيولى والصورة فيكون في مباديها التي تتوسط بينها وبين الواجب تعالى كثرة لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والعقل الذي يصدر عنه الفلك الاعظم

يجب ان يكون فيه كثرة حتى يمكن صدور الكثرة عنه وتلك الكثرة لا يمكن ان تكون مستفادة من البارى تعالى والا لزم صدور الكثرة عن الواجب تعالى فتكون الكثرة صادرة عن العقل لكن لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود والا لزم ان يصدر الكثير عن البارى تعالى ولا عن نفس ذاته لانها بسيطة فيستحيل ان يصدر عنها اكثر من واحد بل باعتبار ان له ماهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة الوجود لعلتها فيلزم له وجوب الوجود بالغير وامكان الوجود لذاته لان العقل الاول ماهية مجعولة بجعل الجاعل ويعرض لها من ذاتها الامكان الذاتى لان الامكان ذاتى للممكن فيكون العقل الاول باحد هذين الاعتبارين هو وجوب الوجود بالغير مبدأ للعقل الثانى و بالاعتبار الاخر وهو امكان الوجود لذاته مبدأ للفلك وقد يقال ههنا امور الوجود والوجوب بالغير والامكان والتعقل فباعتبار الوجود صدر عن العقل الاول العقل الثانى وباعتبار الوجوب بالغير لنفس الفلك الاعظم وباعتبار الامكان مادته وباعتبار التعقل صورته والمعلول الاشرف يجب ان يكون للجهة الاشرف فى العقل والاخس للاخس محافظة لما هو احرى واولى فيكون العقل الاول بما هو موجود واجب الوجود بالغير مبدء للعقل الثانى وبما هو موجود ممكن لذاته مبدأ للفلك الاعظم والعقل اشرف من النفس وهو من الجسم والوجود اشرف من الوجوب بالغير وهو من الامكان فاسند الاشرف الى الاشرف والاخس الى الاخس وههنا كلام من وجوه الاول ان الاعتبارات المذكورة ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة لئلا يلزم صدور الكثير عن الواحد وان لم تكن وجودية فلا يصح كونها عللا للامور الوجودية واجاب عنه صاحب التلويحات بانا لا نقول ان وجود العقل الاول علة لوجود العقل الثانى ووجوبه علة لنفس الفلك الاعظم وامكانه علة لمادة الفلك الاعظم بل نقول تعقله لوجوده علة للعقل الثانى وتعقله لوجوبه بالغير علة لنفس الفلك الاعظم وتعقله لامكانه الذاتى علة لمادة الفلك وتعقلات امور وجودية

وهذا غير مجد لان هذه التعقلات ان كانت لنفس وجوده ووجوبه وامكانه يلزم ما لزم وان كانت مغايرة لها يلزم ان يكون لكل واحد من التعقلات علة فعلتها اما ان يكون ماهية العقل او واجب الوجود وعلى التقديرين يلزم كون الواحد مصدراً الاكثر من واحد واجاب عنه المحقق الطوسي بعد تسليم كون هذه الاشياء امورا عدمية بانها ليست عللاً مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات يختلف احوال العلة الموجدة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق الثاني ان ما قالوا في بيان ان وجود العقل الاول علة لوجود العقل الثاني ووجوبه لنفس الفلك وامكانه لمادته من ان اسناد الاشرف الى الاشرف والاخس الى الاخس احرى واولى كلام غير برهاني بل خطابي غير قابل للتعويل الثالث ان كلامهم في غاية الاضطراب في هذا الباب فتارة يقولون في العقل الاول جهتان الوجود والامكان ويجعلون وجوده علة للعقل الثاني وامكانه علة للفلك وتارة يقولون فيه ثلث جهات الوجود والوجوب بالغير والامكان الذاتي وتارة يقولون فيه اربع جهات وجوده ووجوبه بالغير وامكانه وتعقله بذلك الغير الرابع انهم صرحوا ان المعلول الاول مشتمل على كثرة قال الشيخ في الاشارات لما كان العقل الاول معلولا فلا مانع من ان يكون متقوما من مختلفات كيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب فلا يخلو اما ان يكون المبدء الاول علة لجميع اجزائه فقد لزم صدور الكثير عن الواحد او يكون علة للبعض فعلة الجزء الآخر ان كانت هي الجزء الاول فالصادر عن المبدء الاول لبسيط مع انه قد فرض مركبا وان كانت شيئا خارجا فهو من معلولات المعلول الاول فيستحيل ان يكون علة لبعض اجزائه واجاب عنه المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده لمن غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول انه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح فلا مناقضة بينهما وانت تعلم انه لو كان غرض المعترض

لزوم التناقض سے کلامہم لکان ما ذکرنا فعا ولو کان محصل الاعتراض ان العقل الاول ان کان کثیرا فلا یمکن ان یصدر عن الواجب تعالی وان کان واحدا صرفا فلا یمکن ان یکون مبدءا للکثرة کما ہو الظاہر فلا یجدی ما ذکرہ نفعا الخامس انہ لو صح قولہم الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد لا تمنع ان یصدر عن العقل الثانی بواسطۃ امکانہ فلک الثوابت مع ما فیہ من الکواکب المختلفۃ الاحیاز وقد سلک المحقق الطوسی فی شرح الاشارات مسلکا آخر فقال اذا فرضنا مبدءا اول ولیکن آ وصدر عنہ شئ واحد ولیکن ب فہو اولی مراتب معلولاتہ ثم من الجائز ان یصدر عن آ بتوسط ب شئ ولیکن ج وعن ب وحدہ شئ ولیکن د فیصیر فی ثانیۃ المراتب شیئان لا تقدم لاحدہما علی الآخر وان جوزنا ان یصدر عن ب بالنظر الی آ شئ آخر صار فی ثانیۃ المراتب ثلثۃ اشیاء ثم من الجائز ان یصدر عن آ بتوسط ج وحدہ شئ وبتوسط د وحدہ ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د معا خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحدہ عاشر وعن د وحدہ حادی عشر وعن ج د معا ثانی عشر ویکون ہذہ کلہا فی ثالثۃ المراتب ولو جوزنا ان یصدر عن السافل بالنظر الی فوقہ شئ واعتبرنا الترتیب فی المتوسطات التی تکون فوق واحدۃ صار فی ہذہ المرتبۃ اضعافا مضاعفۃ ثم اذا جاوزنا عن ہذہ المراتب جاز وجود کثرۃ لا تحصی عددہا فی مرتبۃ واحدۃ لا الی نہایۃ فہکذا یمکن ان یصدر اشیاء کثیرۃ فی مرتبۃ واحدۃ عن مبدء واحد نظرا الی ان ما زعموہ من ان المبدء الاول واحد من جمیع الوجوہ وان الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد لا یستلزم ان لا یکون العالم المرکب من المختلفات فعلا لہ فافہم وجہ التطبیق

یصدر عن کل عقل عقل وفلک الی ان ینتہی الی العقل التاسع فیصدر عنہ فلک القمر وعقل وہو المبدء الفیاض المدبر لما تحت فلک القمر فیصدر عنہ الصور العنصریۃ باعتبار امکانہ والصور النوعیۃ المختلفۃ باعتبار التعقل والوجوب بالغیر

بشرط استعداد الهيولى العنصرية اذ يجوز ان يصدر عن الفاعل الواحد آثار مختلفة باختلاف
القوابل او باختلاف استعداداته وليس استعداد الهيولى لقبول الصورة من جهة العقل
المفارق والالما تغير الاستعداد بل استعدادها بسبب الحركات السماوية يعني ان العقل
الفعال انما يفعل بمعاونة الاجرام السماوية لانها لما كانت الاجسام العنصرية قابلة لجميع
انواع التغير بخلاف الاجرام السماوية لم يكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا لاستحالة
كون الثابت علة للتغير لامتناع التخلف عن العلة التامة بل يجب ان يكون ما هو سببها القريب
مشتملا على نوع من التغير وليس شئ منها تشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فوجب
ان يكون للاجرام السماوية مدخل في ايجادها ثم يحصل امتزاج العناصر واختلاطها على
ضروب مختلفة وفنون شتى بسبب حركات تحصل فيهما عن البرودة والحرارة الكائنة من
الاجرام السماوية بسبب اختلاف نسبها من العنصريات فان الشمس اذا حاذت الموضع من
الارض اقتضت اضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء تسخينها وبتوسط السخونة خلخلة الجسم
المتسخن او اصعاده وبسبب التخلخل والصعود اخراجه عن موضعه الطبيعي وبسبب الخروج عن موضعه
امتزاجه بغيره وبعد حصول الامتزاجات يحدث المزاجات المختلفة وليستعد بحسب بعدها وقربها
من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك
الصورة والنفوس عليها من العقل الفعال وكل حادث مسبوق الشرط بسبق حادث لان الحركات
الحدثية اما ان توجد دائما او بعد حدوث حادث آخر لا سبيل الى الاول والالزم دوام
الحوادث فهذه الحوادث اما ان توجد على سبيل الاجتماع او على التعاقب لا سبيل الى الاول و
الالزم اجتماع امور مترتبة في الوجود وهو محال فقبل حركة حركة وقبل كل حادث حادث
لا الى اول وهو المطلوب اعلم ان ههنا اشكالا في غاية الصعوبة تقريره ان العلة التامة للحوادث
لا تخلو اما ان تكون قديمة فيلزم قدم الحادث او حادثة فلا يمكن حصولها من الله تعالى بل تحتاج
الى علة حادثة فيلزم التسلسل ومع ذلك الحوادث الغير المتناهية في حكم حادث واحد اجابوا

عنه بان السلسلة منتهية الى امر متجدد غير قار الذات وهى الحركة الدورية الدائمة فمن
حيث دوامها استندت الى العلة القديمة ومن حيث تجددها صارت علة للحوادث وتفصيله
ان الموجود من الحركة امر واحد الى مستمر هو التوسط بين المبدء والمنتهى وهو ان كان امرًا
شخصيًا لكن يلزمه اختلاف النسب باعتبار الحدود فهى امر دائم باعتبار الذات ومتجدد باعتبار
تلك النسب المتعاقبة وبهذا الاعتبار نسبت اليه الحوادث واورد عليه بانه لو كانت الحركة
معلولة للقديم لزم تخلف المعلول عن العلة لان العلة موجودة فى الازل والمعلول ليس
كذلك واجيب عنه بان التخلف عبارة عن ان يوجد العلة ولا يوجد المعلول بالوجود الممكن
على طبق امكانه وههنا الامكان للمعلول الاعلى نحو عدم القرار فهذا ليس تخلف لا يقال على
هذا يمكن ان يقال ان الحوادث كلها مستندة الى علة قديمة ولم يكن لها امكان الا بوجودها
فيما لا يزال لانا نقول الضرورة شاهدة بتساوى نسبة الوجود والعدم الى الحوادث فى الازل
واللايزال بخلاف غير القار فان الفطرة السليمة شاهدة بامتناع وجوده الا بان
لا يجتمع اجزاؤه فى الوجود فان قلت الامر الغير القار لا يمكن ان يستند الى ثابت فلابد
له من علة لها نحو من عدم القرار فيلزم تسلسل العلل يقال فى الحركة الارادية ثلث سلاسل
سلسلة التخيلات وسلسلة الارادات والاشواق وسلسلة الحركات فواحد من التخيل علة موجبة
لواحد من الارادة وهى علة معدة لقطعة من الحركة وهى معدة لتخيل آخر وهكذا الى غير
النهاية فتامل فيه فانه موضع تامل فان قيل لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية قلنا
لانا اذا اخذنا جملتين احدهما من مبدء معين الى غير النهاية واخرى مما قبله بمرتبة
واحدة واطبقنا الثانية الناقصة على الاولى الزائدة بان يقابل الجزء الاول من الجملة
الثانية بالجزء الاول من الاولى والثانى بالثانى والثالث بالثالث وهلم جرًا فاما ان يتطابقا
الى غير النهاية او ينقطع الثانية لا سبيل الى الاول والا لكان الزائد مثل الناقص فيلزم تساوى
الكل والجزء فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية متناهية والاولى زائدة بعدد متناهٍ

والزائد على المتناهي بعد متناه يجب ان يكون متناهيا فيلزم تناهي الجملتين اما تناهي الثانية فلانقطاعها واما تناهي الاولى فلانها زائدة على التناهي بقدر متناه قال بعض المحققين من المتاخرين انه ليس المراد بالتطبيق الاما يتبادر منه وعهد في العلوم التعليمية استعماله فيه من ايقاع الحاذات في الخارج او الوهم بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ بعض معين تحليلي او تاليفي واقع في امتداد والاتصال او الاتساق كان بحذائه بعض معين يماثله من الآخر ثم انما نظر الحكماء ههنا بلزوم انقطاع الجملتين الناقصة والزائدة اذ اتاتي التطبيق بينهما في آن او زمان متناه ولا خفاء في ان العقل يحكم حكما كليا بامكان التطبيق في زمان متناه بين كل متجانسين متشخصين من المقادير والاعداد المادية المتسقة المجتمعة الوجود في الخارج من حيث هما كك وان كانا غير متناهيين بتطبيق المبدء على المبدء بحيث ينطبق الامتداد على الامتداد فالبرهان ينتهض على استحالة وجود ما يكون فرد المفهوم غير المتناهي من المقادير ذا الامتداد المذكورة في الخارج او الذهن معا ولا ينتهض على استحالة اللاتناهي في الاعداد المتعاقبة في الخارج اذ لا يحكم العقل فيها بامكان التطبيق الخارجي في زمان متناه لكونه فرع الوجود في ذلك الزمان وكذا في المجتمعة الغير المرتبة اذ لا يتصور فيها تطبيق المبدء على المبدء والامتداد على الامتداد ليظهر الانقطاع في الجانب الآخر ان الامتداد في الاعداد فرع الاتساق وانت تعلم انه يكفي في جريان البرهان تعين المراتب ولا حاجة الى ان يوخذ التطبيق بمعنى ما عهد في العلوم التعليمية استعماله وذلك بان يفرض سلسلة غير متناهية واخرى ناقصة منها في جانب المبدء بقدر متناه فالآحاد الواقعة في المرتبة الاولى لاريب في انها متصفة بالاولية والثانوية وهكذا الى غير النهاية وكذلك في الناقصة يكون واحد اول منها ثم ثان وهكذا الى غير النهاية فكما في السلسلة الزائدة اول وثان وثالث وهكذا الى غير النهاية كك في الناقصة فان كانت مراتب الزائدة مساوية للناقصة لزم مساواة الكل

للعجز والاينقطع الناقصة فيلزم تناهيها ويلزم منه تناهي الزائدة لانها زائدة عليها بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه ثم ان هذا البرهان يجري في الزمان والحركة و سلسلة الحوادث المتعاقبة لاجتماعها في وعاء الدهر واتساقها باعتبار الحدوث لان اتصال الوجود في وعاء الدهر ليس وجودا آخر مغايرا للوجود الزماني بل الوجود واحد لاعتبار ان الاول اعتباره من حيث وقوعه في افق التقضي والثاني اعتباره مع قطع النظر عن التجدد و التصرم فهو باعتبار الاول يتصف بالتقدم والتاخر ولايجري فيه البرهان لعدم الاجتماع في الوجود وكذا بالاعتبار الثاني لانه لايتصور فيه الترتيب وان وجد فيه الاجتماع لانا نقول الترتيب مطلقا كاف لجريان البرهان وليس من شرط جريانه الترتيب التجددي والالما انتهض البرهان في المتصلات القارة الغير المتناهية ولاريب ان الزمان كمية متصلة موجودة دفعة في وعاء الدهر والاتصال يكفي لجريان البرهان على ان بين اجزائه ترتبا فما يقع في اجزائه وحدوده ايضا مرتب وهذا القدر يكفي لانتهاض البرهان كما لايخفى على من له فهم سليم وما قال البعض المتاخرين ان مايفرض من التطبيق بين المتصلات الغير القارة في نحو حقيقتها او الاعداد المتعاقبة في نحو وجوده الزماني ان كان بحسب الخارج فمن المحالات التي لاتصلح ان تبنى عليه لزوم الانقطاع في الواقع وان كان باعتبار الذهن فانما ياتي فيما ارتسم من تلك الامور في الذهن فيدل على تناهي ما ارتسم منها في الذهن دون ما وجد منها في الخارج ثم انه لوكفى الاجتماع في الدهر او الحضور عند الباري تعالى انتهض البرهان في تناهيها في جانب الابد وهذا كما يخالف اصول الفلسفة يضاد قوانين الملة فليس بشئ لان المتصلات الغير القارة والمتعاقبة مجتمعة ومرتبة في نحو وجودها الدهري فيجري البرهان قطعا اذ لايمكن في المتصلين بعد انطباق المبدء على المبدء عدم انطباق الامتداد على الامتداد ولزوم انطباق احدى السلسلتين على الاخرى بعد انطباق المبدء على المبدء في المتصلات لايتوقف على وجودها في الآن والزمان التناهي نعم لوكان التطبيق في هذه الامور متوقفا على تطبيق جزء جزء لاحتيج الى ما ذكره هذا القائل

والمليون لا يقولون بالوجود الدهري بل القول به من اختراعات الفلاسفة فالحوادث
المستقبلة لم تخرج عندهم بعد من كتم العدم الى ساحة الوجود فلا يعلمه البرهان قال الازل

خاتمة في النشأة الاخرة اعلم ان للنفس وجوداً اُخر سوى هذا الوجود
المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا يحتاج فيه الى البدن ويسمى ذلك الوجود الذي
لها بعد زوال البدن بالنشأة الآخرة والمعاد وضع ست هدايات للمباحث المتعلقة بوجودها
واحوال وجودها بعد الموت وفساد البدن فقال **هداية** النفس الانسانية
بعد خراب البدن وفساده اما ان تفسد كالبدن او تبقى على الثاني اما ان تتعلق
ببدن آخر على سبيل التناسخ او لا تتعلق ببدن آخر بل تبقى موجودة بلا تعلق لا سبيل الى
الاول وهو كونها فاسدة كالبدن لان النفس لا تقبل الفساد والا لكان فيها شئ يقبل الفساد
وشئ يفسد بالفعل لان الفاسد بالفعل غير قابل للفساد لان القابل للشئ يجب ان يبقى
ذاته مع المقبول والفاسد بالفعل لا يمكن ان يبقى مع الفساد فيكون القابل للفساد غير فاسد
فيكون فيها شئ كالمادة وشئ كالصورة وقد ورد عليه اولاً بانه ليس معنى قبول الشئ للعدم والفساد
ان ذلك الشئ يبقى متحققاً ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه
ان ذلك الشئ ينعدم في الخارج فاذا حصل ذلك الشئ في العقل وتصوره العقل مع العدم
الخارجي كان العدم الخارجي قائماً به في العقل على انه متصف به في حد نفسه في العقل لا في الخارج
اذ ليس في الخارج شئ وقبول عدم قائم بذلك الشئ فتكون مركبة منه واجيب بانه
قد سبق ان كل حادث مسبوق بالزمان محتاج الى المادة حاملة لامكانه ولا فرق في ذلك
بين حالتي الوجود والعدم لان البرهان اذا تم في جانب الوجود تم في جانب العدم
بلا تفاوت نعم كل معدوم صرف لم يدخل في عالم الوجود لا يحتاج في عدمه الى سبق حامل
لعدم ذاته حاملة لعدمه بمعنى ان العقل يتصور ماهيته وينسبها الى العدم ويجدها موصوفة
بالعدم في العقل ويحكم بها على عدم اتصافها بالوجود في الخارج فيصدق الموجبة الذهنية

خاتمة في النشأة الاخرى

والسالبة الخارجية لا يصح العدم فيها في الذهن وعدم قيام الوجود بها في الخارج والاشياء التي طرء عليها العدم بمعنى رفع الوجود الذي كان ثابتا لها في الخارج فلا بد لها من حامل لقوة عدمها وبطلانها ولا يكون ذلك الحامل نفس ذاتها وتمام حقيقتها لان حيثية فعلية الذات والوجود غير حيثية قوة الفساد والبطلان الذي يساوق قوة الفعلية والوجود لان جواز العدم يكون مع جواز الوجود وقد ثبت في مبحث الهيولى ان الاستعداد والفعلية متنافيان فلا بد ان يكون الحامل لقوة الفساد اما جزء ذاتها التي هي بها بالقوة ان كانت مركبة او محلا لذاتها ان كانت بسيطة كالصور والاعراض فحامل قوة النفس ان كان محلا لها فتكون النفس قائمة بالمادة مع انه قد ثبت تجردها وان كانت جزءا لذاتها فتكون ذاتها مركبة من مادة وصورة وقد ثبت لبساطتها فان انكر بساطة النفس على هذا الوجه وجوز كونها متالفة من مادة وصورة جوهريتين يزول احدهما وهي الصورة لها ويبقى الاخرى وهي المادة الحاملة لقوة وجودها وعدمها ينقل الكلام الى الشئ الباقي من النفس والا نعني ههنا بالنفس الا جوهرا مجردا احدى الذات محل العلوم والمعارف وتخه الباقي لو كان قابلا للفناء يلزم اجتماع العدم والوجود فيه عند خروج الفناء من القوة الى الفعل فتكون موجودة ومعدومة معا في حالة واحدة وهذا محال وثانيا ان النفس و ان كانت جوهرا مجردا لكن البدن محل لامكان وجودها فيجوز ان يكون البدن محلا لامكان عدمها وفسادها ايضا قال شارح التجريد مجيبا عنه النفس انما حقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه فيصير آلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من جهة انها مقارنة له لا من حيثية انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد

نفسه ما اولاً وبالذات الى تعلقها به اعنى وجودها من حيث انها متعلقة به وثانياً وبالعرض الى وجودها فى نفسها
فهذا الاستعداد كافٍ لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة فى ذلك الى استعداد منسوب اولاً وبالذات
الى وجودها فى نفسها فيمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها فى نفسها مباينة له وقد تبين ان الشئ لا يكون
مستعداً لما هو مباين له من هذه الجهة ايضاً كما جاز ان يكون البدن محلاً لامكان فساد النفس على معنى انه يكون
مستعداً لعدم النفس من حيث انها مدبرة له فيكون البدن محلاً لاستعداد عدمها من حيث
انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن
لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها فى نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوباً الى عدمها فى
نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفى هذا الاستعداد لعدمها فى نفسها اصلاً بل لا بد له من
استعداد آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس و
امكان عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلاً لامكان الثانى مع انه محل للامكان الاول

ولا سبيل الى الثانى لان النفوس حادثة على ما مر ولما ثبت ان النفس حادثة
وجب ان يكون لها شرط حادث لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وذلك الشرط
هو البدن لانه القابل المستعد لها فاذا حدث البدن وجب ان يفيض عليه النفس من المبدء
الفياض لان المبدء عام الفيض والقابل موجود وعند وجود المقتضى والقابل يجب وجود
المقبول فيكون التناسخ محالاً لان البدن المستكمل الصالح للنفس كافٍ فى فيضان النفس
عن مبدئها فكل بدن مستكمل يصلح ان يتعلق به نفس فائضة من المبدء الفياض لعموم
الفيض ووجود الشرط على التمام والكمال فلو تعلق به نفس اخرى على سبيل التناسخ
يتعلق بالبدن الواحد نفسان مدبرتان وهو محال اذ لا يشعر كل واحد من ذاته الا
نفساً واحدة نظيراً لقول ببقاء النفس بعد الموت اعلم ان الدليل على حدوث النفس
مبنى على بطلان التناسخ والدليل على بطلان التناسخ مبنى على حدوث النفس فيلزم الدور نعم
لو بين احد المطلوبين بحيث لا يتوقف على الآخر لصح بناء الآخر عليه مثل ما يقال فى بطلان

التناسخ انه لو امکن [illegible] آن ببدن متعلقة قبل ذلک ببدن
کک لکانت [illegible] لک فی بدن آخر لان جوہر ہا محل العلم و
الصفات القائمة بہا لا یختلف باختلاف احوال البدن ولما لم تتذکر من ذلک شیئا علم انہا
ما کانت متعلقة قبل ہذا البدن آخر و مثل ما یقال انا نری ان استعداد الابدان للنفوس
وتکونہا علی وتیرة واحدة بان یکون بعضہا بعد بعض اذ البدن انما یستعد للنفس بعد
الاطوار بخلاف مفارقة النفوس اذ قد یتفق وباء عام او طوفان عام یہلک فیہا کثیر من
الناس دفعة واحدة فلو امکن التناسخ لما کان کک لان النفس ان تبقیت بعد المفارقة
مجردا حینا ما کانت معطلة ولا عطل فی الطبیعة وان لم تبق مجردة بل تتعلق فی الحال ببدن
آخر لزم ان یکون عدد الہالکین مساویا لعدد الکائنین ویکون تکون الابدان وفسادہا
علی وتیرة واحدة وأورد علی الاول بانا لا نسلم عدم التذکر مطلقا فلعل نفس شخص
تذکر تعلقہا ببدن آخر وعلی الثانی بان عدد الحیوانات المتولدة فی قعور البحور وشقوق
الصخور واعداد الحشرات الارضیة الکائنة فی الطوفان العام لا یمکن احصارہا فلقائل ان
یقول ان نفس الہالکین فی الطوفان العام یتعلق بامثال ہذہ الکائنات والحق ان
ہذا مکابرة وتفصیل الکلام فی ہذا المقام یستدعی بسطا لا یلیق بہذا المختصر ولقد فصلنا بعض
التفصیل فی تکملة الہدایة السعیدیة **ہدایة** اللذة ادراک الملائم من حیث
ہو ملائم انما قید بالحیثیة لان الشئ قد یکون ملائما من وجہ دون وجہ کالدواء
البشع فانہ ملائم من جہة کونہ سببا للنجاة غیر ملائم من حیث اشتمالہ علی ما یتنفر عنہ الطبع
فادراکہ من الجہة الاولی لذة ومن الجہة الثانیة الم واعلم انہ قال الشیخ فی الاشارات
اللذة ہی ادراک ونیل لوصول ما ہو کمال وخیر من حیث ہو کک والالم ہو ادراک ونیل
لوصول ما ہو عند المدرک آفة وشر فالنیل ہو الاصابة والوجدان وانما لم یقتصر علی
الادراک لان ادراک الشئ قد یکون بحصول صورة تساویہ ونیلہ لا یکون الا بحصول ذاتہ

[illegible] اللذيذ بل انما تتعلق به وقد يا العرض لم يقتصر على النيل لان
[illegible] الا بالمجاز وانما اورد هما مع عدم الحاجة في ذلك الى ما تعداد معنى المقصود بالمطابقة
[illegible] الاعم الدال بالحقيقة وارد فيه بالمخصص الدال عليه فمعنى رسالة انما قال لو وصول ما هو عند المدرك
لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما
قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد
كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند
المدرك لا في نفس الامر وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة
دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو منها كمال فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية
الالم وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافر ولذلك
عدل عنه الشيخ الى ما ذكره هذا ما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات واعلم ان لكل قوة
نفسانية لذة وخيرا يخصها واذى وشرا يخصها فلذة الشهوة وخيرها ان يتادى اليها
كيفية محسوسة ملايمة لحاسة من الحواس الخمس الظاهرة كالحلو عند الذائق فانه تكييف العضو
الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة من مادة خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة
في العضو لا عن شيء خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة
الاحتلام التذاذه حالة اليقظة والنور عند البصر والنعومة عند اللمس وهكذا ولذة الغضب الظفر
عند الغضب او تصور اذى حل بمغضوب عليه ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ تذكر الامور
الموافقة الماضية واذى كل واحد منها ما يضاده والملائم للنفس الناطقة انما هو ادراك
المعقولات بان يتمكن من قدر ما يمكن ان يتبين من الحق الاول تعالى فان تعقل
الحق الاول تعالى على ما هو عليه غير ممكن لغيره وانه واجب الوجود لذاته في جميع جهاته برئ عن
النقائص منبع لفيضان الخير على الوجه الاصوب ثم ادراك ما يترتب بعده من العقول
المجردة والنفوس الفلكية والاجرام السماوية حتى تصير النفس بحيث يرتسم فيها صور جميع

الموجودات ع[illegible] قال الشيخ فى الشفاء النفس الناطقة من
بها ان تصير [illegible] الكل والنظام المعقول فى الكل مبتدئا من
الكل سالكا الى الجواهر [illegible] الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا من التعلق
بالابدان ثم الاجسام العلوية بهيأتها وقواها حتى يستوفى فى نفسها هيأة الوجود فيصير عالما موازيا
للعالم الموجود ومن الادراك حاصل لها بعد الموت واما قلنا ان هذا الادراك
حاصل لها بعد الموت لان النفس لا يحتاج فى تعقلاتها الى الآلة الجسمانية فيكون تعقلاتها
حاصلة بعد الموت يعنى ان النفس اذا حصلت ما هو كمال لها فى حيوتها الدنيا فاذا فارقت
البدن يبقى كمالها المكتسب لان جوهر النفس الذى هو القابل لذلك الكمال موجود ضرورة
بقاء النفس بعد خراب البدن ايضا والعلة الفاعلة ايضا موجودة واذا كان القابل والفاعل
كلاهما موجودين وجب حصول ذلك الشئ فثبت ان ما هو كمال النفس حاصل لها بعد مفارقة
البدن وهذا الكمال خير بالقياس اليها وانها مدركة بحصول هذا الكمال من حيث هو كمال و
خير فهى ملتذة بذلك بعد المفارقة عن البدن واعلم ان اللذة العقلية اقوى واتم واشرف
واكثر من اللذة الحسية الجسمانية اما اولا فلان ادراك القوة الحسية مقصور على كيفيات
تقوم بسطوح الاجسام الحاضرة بخلاف القوة العقلية فانها تصل الى كنه المعقول وكل
المحسوسات ليس ملائما للحس بل بعضها ملايم له وبعضها مناف له بخلاف القوة العقلية لان
كل المعقول ملايم له ومدركات القوة العقلية المجردات والنفوس الفلكية بل ذات البارى
تعالى وصفاته والحس لا يدرك شيئا من ذلك بل مدركاته الاجسام والاعراض المتغيرة و
ايضا عدد تفاصيل المعقولات غير متناهية ضرورة كون اجناس الموجودات وانواعها غير
متناهية والمدركات بالحواس محصورة فى اجناس قليلة فتكون الادراكات العقلية اقوى
واتم واشرف واكثر من المدركات الحسية بل لا نسبة لاحدها الى الآخر فوجب ان يكون الالتذاذ
العقلى اقوى واتم واشرف من الالتذاذ الحسى واما ثانيا فلما قال الشيخ فى الاشارات

[illegible] ت الحسية هي المنكوح [illegible] به وثني الى الرئيس بيسه تجري مجراها
[illegible] ما من من غلبة ما دلو في امر حسي حاجة في ذلك [illegible] عاد [illegible] لم مطعوم
[illegible] فيه قصد لما يتقاضه من لذة الغلبة الوهمية ولذ تيسر له [illegible] لطالب العفة
والرياسة مع صحة جسمه في صحة حشمه فينفض اليه مشاما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر واللذة الحاصلة
هناك من المنكوح والمطعوم واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه
آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام
بذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول
الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد دثم متمثلا
ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الممات كانه يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات
الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل في ذي العجم من الحيوانات
فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة
من الحيوانات توثر ولدها على نفسها وربما خاطرت حامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها
نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك في
العقلية ولما كان لقائل ان يقول لو كان مثل المعقولات كمالا للنفس الانسانية لاشتاقت
الى حصوله عند فقده والتذت عند وجدانه وتالمت بحصول الجهل المضاد له كما في
سائر القوى اجاب عنه بقوله وعدم حصولها حال تعلق النفس بالبدن انما كان
لقيام المانع وهو التعلقات البدنية والعلائق الجسمانية يعني ان اشتغال النفس بالمحسوسات
يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وبعدم الالتفات لا يحصل لها شوق اليها عند فقدها
والالتذاذ بها عند وجودها والتالم بأضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة كذا كانت النفس
مستغنية [illegible] ثم لم تكن مدركة لها فلم تكن متالمة بها قال الامام الرازي النفس قبل الموت

عالمة بهذه المعا [illegible] العظيمة التي تصفونها فلو كانت
نفس اللذا [illegible] ركة واقول بان الاشتغال بـ
مانع عن [illegible] حصول شئ عند حصوله واجاب عنه
الطوسي با [illegible] قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم
بالعلوم [illegible] لا يكون مجتمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه
العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فانا نسلم انه يكون
عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون
بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بتذكرها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن
لذة مطعم او منكح

هداية الالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والمنافر
للنفس الناطقة انما هو الهيأة المضادة للكمال فاذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيأت
المضادة للكمال ادركت المنافر من حيث هو منافر فيعرض لها الالم اعلم ان النفس اذا عرفت
في حيوتها الدنيا ان لها كمالا ولم تكتسب بل اكتسبت ما يضاده او لم تكتسب شيئا منها بل
اشتغلت بما صرفها عنه من الامور الدنيوية الدنية واللذات الحسية الخسيسة فاذا
فارقت تالمت لاشتياقها الى الكمال الفائت وعدم الاشتياق في حيوتها الدنيا الى
كمالها الفائت وعدم التالم بفواته لاشتغالها عنه بالمحسوسات وحصول المنافي مع عدم
ادراكه لا يوجب التالم كما ان العضو الذي صار خدرا باردا اذا احترق بالنار او قطع
بالسكين [illegible] لكن متى زال العائق ظهر البلاء فكذلك ههنا انغماس النفس
في تدبير ال [illegible] فاذا فارقت البدن وانقطعت عن المحسوسات تشعر
بالبلاء العظيم [illegible] الحكماء في اثبات المعاد الروحاني واللذات والآلام
العقليين وكونهما اعظم من الحسيين ليس بمنكر فان علماء الاسلام ايضا ذهبوا الى ذلك بل
انما نكير عليهم من جهة انهم انكروا المعاد الجسماني واللذات والآلام الجسمانية في الدار الآخرة

... وكلام رسول صلى ال[له] ... وما يا ...

... من الظاهر فما قالوا الا من حاجة في ذلك ...

... ن الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية كذا ... او سلوخ الظاهر وانما

... معاد اصلا ولا دل عليه الشرائع من اثبات المعاد وصحته فيمكن مراعاة الحكمة آخرة في

الدار الآخرة واشتمال الشريعة على حد افهام الخلق لبيان المعاد والر... اذ بالاتمام يتعين النفوس

وشقاوتها بعد مفارقة الابدان لان الانبياء عليهم السلام مبعوثون ... الخلق واكثرهم

قاصرون عن فهم المعاد الروحاني واللذات العقلية كالآيات المشعرة بالجهة والجسمية

فليس بشيء اذ لا يصح التاويل والصرف عن الظاهر الا اذا امتنع الحمل على الظاهر كما في

الآيات المشعرة بالجهة والجسمية فان الدليل العقلي دال على امتناع الجهة والجسمية فيجب

صرفها عن الظاهر وفيما نحن فيه لا قرينة عقليا للصرف عن الظاهر اصلا بل اكثر الآيات والاحاديث

الواردة في ذلك يمتنع حملها على التشبيه والتمثيل كما يظهر لمن تتبع كتاب الله تعالى وسنة

رسوله صلى الله عليه وسلم وليعلم ان الشيخ قد خالف جمهور الفلاسفة واعترف بالحشر الجسماني حيث

قال في الشفاء يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من

طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره

معلومة لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي آتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله

عليه وسلم حال السعادة والشقاوة اللتين بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس

البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة اللتان ... ان اشتغال ... من اعادة

النفس الى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا بعد مفارقتها بل لها شوق اليه ما نطقت

به الشريعة الحقة امر ممكن غير مستحيل فوجب التصديق بها لكونها من ... غير متجدد ... انكارها

كفر صريح ... فيها اصلا بل استبعاد في تعلق النفس ... بعد الامر ... من الاستبعاد في

عودها اليه ولا استبعاد ايضا في ايجاد الناس وتكوين اجسادهم دفعة واحدة وكما يشاهد من